

# LA CRISIS DE LA FE RELIGIOSA

ARMANDO GONZALEZ RODRIGUEZ  
(SEM TOB)

ediciones **ercilla**

Armando González Rodríguez, autor de este libro, es más conocido por el pseudónimo que, durante varios años, ha venido usando y usa en la revista "Hoy" de Santiago, para ocuparse de problemas religiosos, educacionales y de política nacional y extranjera: **Sem Tob**. A menudo en diversos artículos se ha aludido a la hasta aquí misteriosa personalidad de este escritor, uno de los mejor preparados que hay en el Continente —y acaso en el idioma— sobre cuestiones de la índole mencionada.

Armando González Rodríguez estudió Teología a fondo. Durante toda su juventud vivió saturado de libros y debates sobre problemas del dogma. Más tarde, tendió su mirada sobre la apasionante cuestión de las relaciones entre la política y la fe. En el curso de ese tiempo, a través de mil incidencias y sucesos, sintió que, poco a poco, iba perdiendo sus viejas creencias, y asistió, así, al terrible espectáculo de su propio desgarramiento.

No ha sido el suyo un proceso rápido, ni producto de violencia. Ha sido, al contrario, un proceso largo. Su fe trataba de responder a las incansables preguntas que le sugería la duda. A lo largo de tal debate fué reuniendo materiales polémicos, escudriñando los rincones de su conciencia y de su erudición, a fin de adoptar una resolución clara y segura. Tal es el tema de este libro, lleno de sabiduría y de angustia.

Al ofrecerlo a los lectores tenemos la certeza de contribuir al esclarecimiento de más de un alma. Ayer, dimos, en estas mismas prensas, el libro "Jesús" de Ricardo Dávila, exégesis también clarividente del creador del Cristianismo, obra que ha merecido unánimes aplausos. Hoy, con nuestro habitual eclecticismo, presentamos otro lado del problema. Esperamos de este modo contribuir ampliamente a la cultura religiosa en el mundo de habla hispana.





LA CRISIS DE LA FE RELIGIOSA

## DEL AUTOR:

### ORIGINALES:

HERNAN RODRIGUEZ DE LA SOTTA. 1930.

NUESTRO PROBLEMA EDUCACIONAL. En los números 296, 297, 303, 309, 311, 312, 317, 320 y 322 de la revista «Hoy», bajo el pseudónimo de SEM TOB.

UN ANALISIS IDEOLOGICO DE LA ACTUAL CONFLAGRACION. En los números 411, 419, 421, 423, 424, 426, 427, 428, 437 y 440 de la misma revista y con el mismo pseudónimo.

### TRADUCCIONES:

#### DEL FRANCES:

DE LAUWE. La América Ibérica.

BRIAN-CHANINOV. Historia de Rusia.

#### DEL INGLES:

WILL DURANT. Historia de la Filosofía.

Id. Mansiones de la Filosofía.

ELLWOOD. Historia de la Filosofía social.

HUXLEY. Fines y Medios.

GUEDALLA. El Segundo Imperio.

GALSWORTHY. El Primero y el Ultimo.

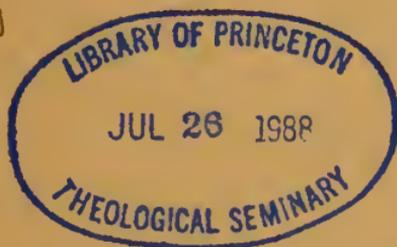
CRONIN. La Ciudadela.

ARMANDO GONZALEZ RODRIGUEZ

(Sem Tob)

*Sanctus*

LA CRISIS DE LA  
FE RELIGIOSA



EDICIONES ERCILLA

SANTIAGO DE CHILE

1941

Es Propiedad  
Registro N.º 8106

---

COPYRIGHT by  
EDIT. ERCILLA, S. A., 1941

FABRICACION CHILENA                      PRINTED IN CHILE  
Prensas de la EDITORIAL ERCILLA, S. A. — Santiago de Chile

## PROLOGO

*Cuando, hace nueve años, abandoné la fe católica y, consecuentemente, el estado sacerdotal que profesaba, creí de mi deber dar una explicación pública de los motivos que me habían impuesto tal determinación.*

*Que un católico cualquiera deje de serlo, es cosa sin importancia y que acontece todos los días. Pero que un católico tome tan en serio su fe que consagre su vida a defenderla y propagarla en ese estado de duros sacrificios que es el sacerdocio, y de la noche a la mañana — a los ojos del público, a lo menos, que sólo es testigo del hecho externo y no del proceso de conciencia que lo ha provocado —, de la noche a la mañana, digo, reniegue de todo eso que ha constituido el más caro ideal de su vida, esto es una cosa muy insólita. Y una cosa, además, que en cierto modo explica, si no justifica, en el público, una impresión desfavorable, ya que, entre nosotros, esto es, aquí en nuestros países hispanoamericanos, la casi totalidad de los sacerdotes que se han incorporado a la vida laica, lo han hecho en fuerza de móviles inconfesables y conservando la fe religiosa en el fondo de su alma — lo que no es una honra ni para ellos ni para el clero de que eran miembros.*

*Para despejar al punto la incógnita que estos antecedentes hubieran podido colocar sobre mi actitud, fué mi deseo poner a disposición de cuantos habían estado alguna vez en contacto con mi pensamiento de católico, vertido desde la cátedra o desde la columna del periódico — pensaba especialmente en los que*

*fueron mis alumnos — la explicación de las nuevas orientaciones de mi espíritu.*

*Al ponerme a la obra, comprendí que tal explicación rompía el estrecho marco del artículo de prensa o del folleto y requería las proporciones del libro.*

*Y aquí está el libro.*

\*

\* \*

*Pero, ¿interesan todavía los problemas religiosos? ¿No han sido desplazados, en la conciencia de los hombres de nuestra generación, por cuestiones de solución mucho más angustiosa y urgente? . . .*

*No existen ni existirán jamás preocupaciones que puedan abolir la vigencia de los problemas religiosos. Como que se hallan vinculados a condiciones esenciales de la naturaleza humana: el ansia de felicidad y supervivencia y la ignorancia irremediable de las cosas del más allá.*

*El anhelo de felicidad puede ser considerado como la síntesis o el punto de convergencia de todos nuestros instintos. Mediata o inmediatamente, toda actividad reflexiva del ser humano se propone la consecución de la felicidad: la busca el hombre de negocios ávido de dinero, el sabio abstraído en sus especulaciones, el utopista que batalla por el advenimiento de un nuevo orden social, la prostituta que vende sus caricias y el místico que, al privarse de todo placer, no entiende sino transferir o postergar para una existencia ulterior la satisfacción de su anhelo de placer.*

*Mas he aquí que un problema sale inevitablemente al encuentro del hombre que busca su felicidad: ¿debe ubicarla finalmente en esta vida, con prescindencia de un más allá que puede existir o no existir, o bien debe ubicarla precisamente en esa vida de ultratumba, cuya obtención se convierte entonces en la norma suprema de las acciones de la vida presente? O lo uno o lo otro: no hay medio posible.*

*Formular esta magna alternativa que, según hemos visto, se impone a todo hombre que piensa como una cuestión primordial e ineludible, no es sino plantear el problema religioso en sus términos más fundamentales. En el fondo, el problema religioso es el problema de la felicidad. Por eso he dicho que no*

hay ni habrá jamás preocupaciones que puedan abolir la vigencia de los problemas religiosos.

Por esto mismo, no hay pensadores que despierten un interés más universal y permanente ni una simpatía más cordial, que aquellos que particularmente se sintieron solicitados u obsesionados por este problema, desde Platón, San Agustín y Pascal, hasta Renán, Nietzsche o Unamuno. ¿A qué se debe el éxito enorme de Papini, sino a haber revestido de actualidad los mismos viejos tópicos religiosos? Por otra parte, ignoro si exista algún problema que, tratado con profundidad, no conduzca al problema religioso; y vemos así que llegan a él hombres como Bernard Shaw, Bertrand Russell, Oswald Spengler, Sigmund Freud y Alberto Einstein, desde ángulos tan diversos como la literatura, la filosofía, la sociología, la psicología y las matemáticas.

Dicen también que existe por doquiera cierto despertar del sentimiento religioso. Y no lo creo inverosímil: en todas las épocas de grandes quebrantos materiales y desorientación espiritual, como la nuestra, el hombre se ha consolado de los males presentes con la esperanza de desquites colocados en un más allá inaccesible a toda frustración humana.

Hay todavía otra consideración que pone de relieve la importancia actual del problema religioso. A pesar de todo, son todavía millones los creyentes sinceros y militantes. Y el contenido de su fe no sólo mira a las cosas del otro mundo, sino que dice también relación con problemas capitales de la vida presente. Ahora bien, muchas de las soluciones que la conciencia de hoy está dando a algunos de esos problemas, van a estrellarse con la roca de un dogma formulado hace siglos para necesidades individuales y sociales muy diferentes. Piénsese en las cuestiones del divorcio, la eugenesia, la escuela única, la propiedad, el estado totalitario, etc. La evolución social va a provocar conflictos entre la religión y la vida, de una trascendencia tal, que ante ellos parecerán insignificantes los conflictos pasados. Y ello dará una nueva actualidad al problema religioso.

\*

\* \*

Durante largos siglos, no hubo palestra libre para dilucidar los problemas religiosos: sólo tenían derecho a tratarlos quienes se colocaran en el punto de vista de la Iglesia oficial. Y los que

osaron emitir un pensamiento disidente, debieron arrostrar la persecución: Servet, Bruno, Espinosa, Voltaire, etc.

Hoy día, en nuestras sociedades laicas, la razón humana ha recuperado sus fueros naturales.

Mas, podrá decirse: ¿no se hace un daño a los espíritus al ejercitar ese derecho en un sentido negativo, quiero decir, demolidor de las creencias ambientes? . . . Al fin y al cabo, la fe religiosa, aunque se la suponga una ilusión, es una ilusión que consue-la, es también un factor de felicidad. .

Yo que, durante años, sentí con un criterio religioso, he debido naturalmente plantearme este problema de «responsabilidad profesional del escritor», que diría Paul Bourget.

Me parece evidente que la fe religiosa es un poderosísimo coeficiente de felicidad. . . para los que pueden ser creyentes sinceros.

Pero hay espíritus de tal manera estructurados, que no pueden creer, aunque lo quieran. Otros hay que, sin haber reflexionado jamás sobre el asunto, sencillamente no creen, por razón de ambiente; como creerían, si otra hubiera sido su atmósfera espiritual.

A los anteriores este libro les hará un bien, al suministrarles una base racional en que justificar su posición intelectual ante la propia conciencia. Contribuirá, pues, a asegurarles la paz del espíritu.

Pero, ¿y a los creyentes? . . . ¿a los que disfrutan de la paz del espíritu precisamente al amparo de su fe religiosa? . . .

De tales creyentes, la inmensa mayoría lo son — como la inmensa mayoría de los incrédulos — por clima espiritual, quiero decir, por influencias ambientes pasivamente aceptadas. A los tales no les interesan los problemas religiosos — crean o no crean — y seguramente no leerán este libro. Pues este libro, como todo libro, es un pensamiento que se ofrece, pero no se impone; una voz que solicita, pero no fuerza a ser escuchada.

Queda el grupo de los creyentes reflexivos, fervorosos. De los que aman su religión porque satisface su temperamento espiritual y se la han incorporado como una segunda naturaleza.

De estos creyentes fervorosos, unos poseen una ilustración dogmática y apologética más o menos seria, y los otros no. Estos últimos, dóciles a los consejos de la Iglesia, tampoco leerán este libro, pues han de presentir que podría lastimar o perturbar la candidez de su adhesión católica.

Quienes posean aquella ilustración apologética, leerán este libro, mas para refutarlo; para tener la información que les permita conjurar el escándalo eventual de las almas sencillas. A tales apologistas, a tales apóstoles de su fe, la lectura de estas páginas no les hará mella. Los mejores argumentos resbalarán sobre su armadura espiritual como el agua sobre el mármol. Nunca la razón del adversario hizo deponer las armas al abogado. Ellos vendrán a estas páginas, no en esa actitud de investigación o curiosidad imparcial, de permeabilidad a toda luz, característica del verdadero filósofo, sino con el hermetismo del dogmático que, en lo tocante al más allá, ya lo sabe todo y para quien todo lo que él no sabe es un error.

Pero me falta por considerar una tercera categoría de creyentes; la de los que yo llamaría los creyentes incrédulos.

Hay quienes son sinceramente católicos — o protestantes, o budistas — porque tienen sus motivos de orden lógico para serlo. Su temperamento espiritual se siente plenamente satisfecho en su fe religiosa. Sin embargo, allá en el fondo de su conciencia experimentan una sorda inquietud, un subterráneo desasosiego: ¿y si, después de todo, no fuera cierto todo esto? Peor todavía cuando esta veleidad vaga de escepticismo se complica con algunas objeciones concretas a puntos del dogma, de esas que San Agustín llamaba cuestiones molestísimas.

Confieso que, en el curso de mi ministerio sacerdotal, fui dolorosamente sorprendido por el número de creyentes cuyas almas se hallan minadas por el corrosivo de la duda. Católicos de los más fervorosos, de los más íntegros, han llevado siempre consigo el cilicio de unas cuantas interrogaciones angustiosas, que el pensamiento espontáneamente formula y nunca se contesta.

Después de todo, ¿cuántos son los creyentes que no abrigan la menor duda, entiéndase bien, la menor duda, sobre el objeto de su fe?, ¿que están tan ciertos de sus esperanzas del más allá como de las realidades de la experiencia cotidiana? . . .

Todos ellos se hallan representados en aquel personaje del Evangelio que, habiendo solicitado la curación de su hijo, recibió de Jesús la respuesta de que «todo es posible al que cree», y replicóle: «Creo, Señor, pero ayuda Tú mi incredulidad».

El cristianismo ha condenado a millares de almas a la padrojal tortura de sentirse creyentes incrédulos.

Otros hay que, siendo incrédulos, no logran desvanecer un temor secreto que obstinadamente les atenace la conciencia: «¿Y si, después de todo, fuera cierto?» Estos, invirtiendo la frase

del personaje del Evangelio, suplicarían de buena gana: «Yo no creo, mas líbrame tú de mi credulidad».

Confieso que todos estos espíritus inquietos despiertan mis más hondas simpatías. Los comprendo, porque he compartido su estado de alma. A todos ellos quiero ayudarles a descender al fondo de sí propios. Quiero poner a su disposición unas cuantas consideraciones del orden lógico y un poco de análisis psicológico que les permitan descubrir cuál pueda ser para ellos la tierra firme de una posición intelectual sincera. Porque en la conciencia de todos estos creyentes incrédulos hay siempre un elemento de insinceridad. No digo de falta de honradez, que es cosa distinta, como tendré ocasión de explicarlo en el curso de la presente obra. Todos éstos, amando la verdad, han tenido miedo a la verdad total. Han rehuído alguna luz. Se han echado tierra a los ojos.

*Pero sufren. Son torturados crónicos.*

Dentro del cristianismo, del catolicismo, diré con mayor precisión, yo me he esforzado durante dieciocho años por conseguir ese estado de alma en que la fe es plena, en que no se ve asaltada o perturbada por el temor de estar en el error o en la ilusión. Me he esforzado con la mayor honradez, con la mayor vehemencia, con una dolorosa obstinación. Y por todos los caminos: he pedido la paz a la lucubración filosófica y teológica, a la oración, al ascetismo penitente.

*Todo inútil.*

Sólo he venido a encontrar la paz liberando a mi espíritu del fardo de todo dogma y de toda pretendida revelación; esto es, resignándome al hecho, sí, al hecho, de que tocante al más allá y a las últimas causas, no sabemos nada y acaso nunca sabremos nada. Lo que envolverá toda la tristeza que se quiera, pero da la paz, permite disfrutar en paz de los goces que cada cual puede o sabe extraer a la vida. Esa paz que nunca encuentra el hombre que piensa en la adhesión a dogmas que pugnan con el sentido común y a pretendidos hechos históricos desprovistos de pruebas.

He verificado, pues, una experiencia. Una experiencia que me ha absorbido los mejores años, pues a ella he consagrado la vida. He recorrido un camino que a pocos ha sido dado recorrer. Lo puedo decir sin jactancia, pues ha sido una vía dolorosa que a nadie desearía y que ojalá yo mismo no hubiera recorrido.

Pero una vez realizada la experiencia, debo hacer partícipes a los demás de los resultados obtenidos: lo considero un deber de humanidad, que yo no podría eludir.

*Al abordar, pues, estos problemas, no soy sino un ser humano que se siente solidario de miles de seres humanos que sufren las torturas que sufrió, y pone al servicio de ellos su larga y dolorosa experiencia.*

*Quien durante dieciocho años ha buscado la verdad y la paz del espíritu por los caminos de la fe cristiana, viviéndola integralmente, algo tiene que transmitir a sus semejantes al cabo de esos años. O los ha vivido en vano. A tal propósito responde el presente libro.*

\*  
\* \* \*

*Quiero esbozar brevemente mi plan. Comienzo por referir a grandes rasgos la historia de mi conversión al catolicismo, a los diecisiete años; de mis esfuerzos por aproximarme al ideal evangélico y místico y de las dudas que nunca me abandonaron del todo, aun al través del sacerdocio y de la vida conventual, hasta conducirme finalmente a la convicción definitiva de lo inane de los esfuerzos de la razón humana para elevarse por sobre los horizontes de la materia y del carácter puramente humano del catolicismo y de todas las creencias. O sea, mi experiencia religiosa. Analizo y expongo en seguida las razones fundamentales que produjeron en mí esta convicción: lo problemático y en todo caso limitado de nuestro libre albedrío, que implica la negación de una responsabilidad de trascendencias eternas, como lo quieren los dogmas cristianos del cielo y del infierno, y la imposibilidad de que la Biblia sea la expresión de una revelación divina, imposibilidad que evidenciaremos en el análisis de tres de sus libros: el Génesis, el Exodo y el Eclesiastés, temas a que corresponden los capítulos: El dogma del Infierno, Determinismo y libre albedrío, El Génesis, El Exodo y Epicuro en la Biblia.*

*Al lector que juzgue un anacronismo volver sobre tema tan trillado y evidente como el desacuerdo entre la Biblia y la razón, le manifestaré desde luego que trescientos millones de católicos, entre los que se cuentan hombres de la mayor eminencia por su inteligencia y saber, niegan, están obligados a negar aquel desacuerdo, y mientras ocurra tal cosa, se justifica la insistencia en el punto de vista contrario. Además, siendo la Biblia, por su valor literario, uno de esos libros eternos, y que comparte con la Iltada, con la Divina Comedia o el Quijote, el singular destino de verse*

*ensalzada hasta las nubes por los mismos que la desconocen, será siempre oportuno poner algunos de sus pasajes ante los ojos del lector, pasajes que, por su exotismo, su hondura humana o su belleza literaria, constituirán una incitación vehemente a la lectura del libro entero. ¿No será, por ejemplo, una desconcertante y tal vez halagadora sorpresa para el lector absorto en la actualidad, el saber que dentro de la Biblia se alza una vigorosa voz escéptica y epicúrea, la del Eclesiastés, en que, con veintidós siglos de antelación, escuchamos algo del determinismo de Spencer y del pesimismo de Schopenhauer?*

*Demostrada la inconciliabilidad del catolicismo con las exigencias de la razón, nos planteamos y analizamos este problema: ¿y cómo un adulto inteligente y culto puede profesar sinceramente aquel credo? ¿Cómo han podido ser católicos un Menéndez y Pelayo, un Pasteur, un Ramón y Cajal, un Brunetièrre, un Chesterton, un Hillaire Belloc, un Mauriac, un Bergson? Esto nos lleva a verificar una clasificación de los católicos desde el punto de vista de la naturaleza de su adhesión mental a la fe y a estudiar en toda su complejidad la psicología de la creencia y los fenómenos de la duda y las conversiones religiosas, para llegar a la conclusión de que, a las alturas del siglo XX, ya no es posible, en los espíritus cultos, aquella fe espontánea, pura, íntegra, de antaño, sino una fe laboriosa, salvada a costa de sutilezas y reservas mentales y en equilibrio inestable; una fe que, por lo tanto, ya no es rotunda, ufana ni agresiva, sino tímida y más o menos vergonzante, y que, en lugar de exigir altaneramente a los otros sus títulos a pensar como lo hacen, sólo evidencia el afán de excusarse, de que se le reconozca que también ella tiene derecho a la vida. Tal es la condición de los que denominamos creyentes incrédulos, condición que existió en algunos espíritus desde los orígenes del cristianismo, desde las páginas mismas del Evangelio, pero que ahora ha llegado a ser la de todos los hombres inteligentes que aun se aferran al dogma religioso, en esta atmósfera ya saturada de racionalismo que respiramos.*

*En el último capítulo expongo cuál puede o debe ser la actitud, ante sí mismos, ante el cristianismo, ante la sociedad, ante la vida y ante la muerte, de los espíritus que se han liberado de toda fe religiosa.*

\*

\* \*

*Cuando yo discorro acerca del cristianismo, del catolicismo, no lo puedo hacer como discurriría acerca del budismo o del confucianismo. No puedo prescindir del hecho de que yo mismo he participado de las esperanzas cristianas, de que he creído en el Cristo, de que lo he amado, y no como un superhombre del pasado, cual todos debemos amarlo, sino identificado con Dios vivo.*

*Tomar en cuenta este hecho no habrá de significar una parcialidad en favor del cristianismo; pero sí una más honda y cordial inteligencia del mismo; el considerarlo, no como un mero objeto de museo histórico, sino como una realidad viviente, que arrastra el amor de millones de hombres.*

*Aun, pues, cuando yo trabaje por reducir el cristianismo a sus límites de fenómeno puramente humano, los católicos verdaderos verán en mí un alma más próxima a la suya, de mayor afinidad espiritual con la suya, que la de esos miles de católicos tibios, que jamás se han interesado sinceramente por las cosas del espíritu — lo que no les impide ser, a veces, sectarios apasionados e intransigentes en el terreno político. Los tales no han penetrado nunca en la entraña del cristianismo ni han sentido el Evangelio; pero se ciñen cómodamente la etiqueta de la ortodoxia, como un seguro contra los riesgos del más allá y como una patente de honestidad ante los necios de este mundo, cuyo número, al decir de la Biblia, es infinito.*

A. G. R.

## CAPITULO I

### MI EXPERIENCIA RELIGIOSA

Iniciación religiosa en el hogar. — Iniciación racionalista en el Liceo.— Una exploración de dieciocho años por los derroteros místicos.— De regreso.

En el Liceo de Concepción, donde cursé todas las humanidades, existía un ambiente sordamente hostil a la idea religiosa. Yo no estaba en manera alguna preparado para reaccionar espiritualmente contra ese ambiente, por lo que, allá por el segundo año de humanidades, y a los catorce de edad, resolví *no confesarme más*.

Digo que no estaba preparado para reaccionar contra el ambiente irreligioso del Liceo, por cuanto en mi hogar yo no había recibido ninguna seria formación cristiana. Más o menos mecánica y rutinariamente recitaba algunas oraciones al acostarme y asistía a misa el Domingo. La escuela laica — un kindergarten dirigido por una buena señora y el Instituto Moderno, que acababan de fundar los señores Pinochet Le-Brun —, me habían hecho memorizar ciertas nociones de catecismo e historia sagrada. Era todo mi bagaje religioso. Y contra él gravitaba pesadamente el ejemplo de mi padre, cuya rectitud sin tacha e inmensa bondad de alma, prestigiaban y ennoblecían su absoluta incredulidad. El M. Darras que nos pinta Paul Bourget en «Le divorce», sería un retrato de mi padre, a no mediar cierta dureza e intolerancia de aquél.

Si mi padre fué librepensador, se guardó sus ideas para sí y jamás perturbó con ellas la placidez del hogar. Lo consigno como un hecho, no como un elogio, porque pienso que todo ser racional debe aspirar a hacer comulgar con las propias ideas a las personas de su intimidad.

Guyau ha llegado a señalar un procedimiento de que se puede valer el marido incrédulo para descristianizar a su mujer. Consistiría en que la hiciera copiar, so pretexto de ser ayudado en trabajos intelectuales, trozos escogidos de autores racionalistas. Se comenzaría por textos anodinos para no alarmar su conciencia y provocar una negativa inicial, y se proseguiría por textos cada vez más irreligiosos, dosificando hábilmente la progresión. Mediante una asidua observación se sorprendería el despertar de la duda y entonces la conversación directa haría lo demás (1).

Aunque no simpatizo con semejante estrategia, no me atrevería a condenarla. La usan mucho los católicos. Cuentan que la esposa de Giovanni Papini, para familiarizarlo con las doctrinas cristianas y convertirlo, le pedía que tomara la lección de catecismo a la hijita que se preparaba a la primera comunión.

Pero, sea de esto lo que fuere, mi padre no intentó propaganda alguna de ideas en torno suyo. Sin embargo, su mentalidad no pudo menos de influir en la de mi madre, lo que explica que sólo cuando yo tenía trece o catorce años se me hablara de primera comunión. Pero entonces yo me resistí.

\*

\* \*

La clase de religión del Liceo estaba a cargo del distinguido sacerdote don Bernardino Abarzúa.

La vasta cultura del profesor, la viveza de su clara inteligencia y lo chispeante de su ingenio, no consiguieron que los alumnos nos interesáramos por el catecismo. Fué para mí cosa muerta. No guardo de ella ningún recuerdo. Pero, en el cuarto año de humanidades, la enseñanza de catecismo e historia sagrada era sustituida por un curso de apologética, o sea, la enseñanza ordenada de los motivos racionales en que se basa el cristiano para creer en la existencia de Dios y en la in-

---

(1) GUYAU, *L'Irréligion de l'avenir*.

mortalidad del alma, en la divinidad de Jesucristo y la de la Iglesia Católica (1).

Estos temas me apasionaron. Yo los había ventilado en conversaciones con algunos de mis compañeros; pero esos diálogos platónicos de muchachos de quince o dieciséis años, no podían ser más que la comunicación recíproca de nuestra ignorancia. Por primera vez, ahora, escuchaba tratar esos temas en forma sistemática y por un hombre que dominaba la materia. Mi espíritu estaba preparado para recibir aquella enseñanza y la absorbía con tanta mayor avidez cuanto que en ninguna otra asignatura se nos explicaban problemas semejantes.

La matrícula de la clase de religión se había reducido mucho, a esas alturas del cuarto año. Los asistentes fluctuábamos alrededor de diez. El profesor, pues, estaba en óptimas condiciones para ejercer un profundo influjo sobre el espíritu de sus alumnos. Agrupados éstos en torno del maestro — ¡y vaya si el señor Abarzúa merecía en esas circunstancias el nombre de *maestro!*—, aquello ya no era una clase como las demás: era una comunicación de almas, una conversación sincera sobre cuanto tiene más vital interés para el ser humano: su origen y su fin último, su ley suprema actual, su felicidad. En la vetusta casa del Liceo de Concepción — hablo de veintinueve años atrás — la clase de religión del cuarto año se hacía en una de las peores salas. Pero en aquel cuarto apartado y obscuro, mi espíritu vislumbró horizontes nunca presentidos.

La filosofía del señor Abarzúa — la que por entonces nos enseñaba, a lo menos — era completamente balmesiana. Balmes no se ha aplicado tanto a desentrañar y desmenuzar toda la complejidad real de los problemas, cuanto a simplificarlos y reducir las tesis filosóficas a fórmulas casi matemáticas. No olvidemos que Balmes era también matemático. Como buen filósofo católico, experimentaba el apremio de concluir, de llegar por el raciocinio a soluciones claras y precisas, conocidas y aceptadas de antemano. Es decir, una filosofía hecha como

---

(1) La palabra *apologética*, derivación moderna de las mismas raíces griegas que dieron origen a la clásica *apología* — vocablo del que se aprovecharon los primeros polemistas cristianos para designar las defensas doctrinales de su religión — fué introducida por el teólogo alemán protestante Teófilo Jacobo Planck, a principios del siglo pasado. Siempre que hable de *apologistas*, me referiré únicamente a los católicos.

por encargo para seducir el espíritu del joven, que cree que todo es fácil y que *se cree* capaz de resolverlo todo. «Quizás Balmes se pase de listo — expresa Fitzmaurice-Kelly —, pues el lector sencillo se siente impulsado a preguntar cómo es posible que ningún ser racional pueda mantener la opinión contraria».

Yo fuí de los seducidos por Balmes... y por su inteligente intérprete, don Bernardino Abarzúa.

Por entonces me leí «El Criterio», las «Cartas a un escéptico», «El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea», y, sobre todo, la «Filosofía elemental».

Si un hombre de ideas contrarias a las del señor Abarzúa hubiera tenido entonces sobre mí el ascendiente intelectual que tuvo éste, y si en vez de entregarme, inerme, a la lectura de Balmes, me entregara a la de Stuart-Mill o Guyau, pongo por caso, totalmente diverso habría sido el rumbo de mi vida. ¡Cuánto puede el azar en nuestros destinos!

Muchas veces he reflexionado después, basándome en el estudio de los problemas filosóficos, por una parte, y en mis experiencias del magisterio, por otra, en que el joven, a la edad de las humanidades, no está preparado ni puede ser preparado para formarse un criterio filosófico definitivo. Esto requiere mayor madurez cerebral, mucha meditación y ¡tiempo! La enseñanza escolar de la filosofía no puede ser dogmática, sino *escéptica*, esto es, según la etimología, investigativa: debe limitarse a plantear progresivamente los problemas, de fáciles a difíciles, y a dar a conocer al alumno las soluciones diversas y contradictorias que han recibido en el curso de la historia del pensar. Hoy día este ideal parece bien quimérico. Esperamos, esperemos que, andando el tiempo, a medida que se reconozca a la filosofía su carácter de problemática, irremediablemente problemática, aquel ideal sea una realidad.

\*

\* \*

¿Cuáles fueron, de las ideas desarrolladas por el señor Abarzúa, las que más me impresionaron?

Dos, a lo que puedo recordar. En primer lugar, la de que nos hallamos dotados del libre albedrío y de que existe una

distinción esencial, irreductible, entre el bien y el mal. O sea, la aseveración enérgica de la responsabilidad y la exclusión de todo relativismo en materia de moral.

(¡Cuán fácilmente se demuestra al filósofo novel la existencia del libre albedrío! ¡Y cuán complejo y profundo, cuán difícil de resolver aparece este problema a los ojos de un verdadero filósofo! . . . Pero después volveremos sobre este punto.)

En segundo lugar, la realidad de nuestra aspiración a la inmortalidad; o, si se prefiere, la exigencia vital o sentimental de nuestra conciencia, de eternizarse. Y de aquí la necesidad de que exista un Dios que nos dé esa inmortalidad. Y de la *necesidad* de la existencia de Dios, el *hecho* de su existencia.

¿Para qué estamos en esta vida? ¿Para qué vivimos? . . . Porque si es verdad que nos es imposible saber a ciencia cierta *por qué* estamos en esta vida, no lo es menos que nuestra experiencia íntima nos dice claramente para qué estamos: para satisfacer todas nuestras aspiraciones y tendencias, ya sean del orden fisiológico, sentimental o intelectual. Esa satisfacción nos da la plenitud, la felicidad.

Es claro que si esta vida nos concede esas satisfacciones, siquiera en un grado que nos permita *preferir* el ser, *este ser* al no ser, entonces la vida — esta vida — tiene un sentido y una finalidad de por sí y vale la pena de ser vivida.

Pero si nuestras tendencias se ven en la realidad de tal manera contrariadas y frustradas que la vida nos sea un padecer sin compensación, entonces es evidente que esta vida no tiene un sentido de por sí ni vale la pena de ser vivida, a no ser como un prelude de otra posterior.

Esto último nos inculcó mucho el señor Abarzúa; esto le inspiró a Balmes uno de sus trozos más elocuentes, aquél de su *Ética* que se intitula «De la inmortalidad del alma y de los premios y castigos de la otra vida»; esto halló eco en mí.

Para optar por el segundo término de la enunciada alternativa, partíamos de la base — parten muchos de la base — de que el más vehemente, el más radical e insubstituible de nuestros anhelos es el de *jamás morirnos*. Todas nuestras restantes aspiraciones irían a converger a ésta.

Si sabemos, pues, que este anhelo es utópico, entonces no cabe sino la desesperación de un pesimismo incurable. Esto es romanticismo puro. Musset, Byron y Leopardi.

No olvidemos que Balmes pensó en plena época romántica, bebió en el caudal de Chateaubriand y, como tísico que era, tuvo un temperamento romántico.

Yo me impregné, me saturé de esas ideas; de esos sentimientos, diré más bien. Meditaba el «Genio del cristianismo», me sabía casi de memoria el citado capítulo de Balmes, a fuerza de releerlo, y tenía constantemente presente aquello de Lacordaire: «Nuestra grandeza crea en nosotros el vacío y el vacío nos da el hambre de Dios»; lo de San Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti», y lo del Eclesiastés: «Vanidad de vanidades y todo vanidad».

Los «Pensamientos» del asceta Pascal, del jansenista Pascal, la «Vida es sueño» de Calderón y la elegía de Jorge Manrique contribuyeron no poco a imbuirme en este concepto ético y trascendental de la vida, estimada sólo como función de la eternidad.

Así pensé entonces. Hoy veo las cosas de otra manera.

Unamuno, que «se siente un alma medieval», sostiene que si no hay una vida inmortal de ultratumba, la presente no merece vivirse y ni el progreso ni la ciencia ni la cultura son dignos de solicitar nuestros afanes. Si todo va a terminar... «Si la conciencia no es, como ha dicho un pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia» (1).

Es indudable que nosotros aspiramos instintivamente a vivir para siempre; pero en este mundo. Nos inspira secreto recelo y desconfianza una inmortalidad extracósmica, en condiciones de existencia desconocidas para nosotros. En cambio, todos comprendemos el paraíso de Mahoma. Por esto le tenemos miedo a la muerte: no es al juicio de Dios, precisamente, sino al temor de la nada. Y con razón ha observado Unamuno que nadie se suicidaría si estuviera seguro de ser inmortal en este mundo.

Pero ello demuestra que la vida presente, que anhelaríamos eternizar, encierra satisfacciones suficientes para que la prefiramos al no ser y aun para que nos apeguemos a ella.

Es indudable que todos pasamos por horas amargas; pero se hallan compensadas por muchas horas alegres. Hasta cierto

---

(1) *El sentimiento trágico de la vida*, pág. 19.

punto, el placer y el dolor se llaman mutuamente y se comprenden y valorizan el uno por el otro. El amor, la maternidad, el ejercicio de la autoridad, la investigación científica, la lucubración filosófica, la creación artística, son placeres mezclados de dolores. Para ciertos individuos la vida es más dura que para otros; pero el ser humano se adapta a cada situación y acaba por encontrar en ella su fuente de satisfacciones. El que posee la vista o la libertad, se imagina que el alma del ciego o del esclavo debe estar necesariamente oprimida por la más desolada angustia. Y no hay tal. El médico, el sacerdote, la visitadora social, el miembro de la sociedad de San Vicente, todos aquellos, en fin, que deben estar en contacto con las mayores miserias de este mundo, se quedan a menudo estupefactos al advertir el apego a la vida manifestado por hombres de todas las edades — tal vez especialmente por ancianos—, huérfanos de toda alegría, de todo placer, de toda esperanza, sumidos en mil amarguras físicas o morales y que, sin embargo, anhelan seguir viviendo.

Cada uno de nosotros capta la alegría que hay en el mundo por sentidos diversos: unos por los placeres sensuales, otros por la pasión de la acción o de la figuración; aquéllos por el mero atesorar dinero, los de más allá por el arte o la ciencia, etc. Poco importa que cada uno no comprenda la manera de gozar de su vecino... Si éste goza con ella... Seguramente Kant no envidió a Napoleón ni éste a aquél.

La presencia de un niño, el nacimiento de un niño no nos entristecen: espontáneamente se hace una fiesta, se alegran las caras en torno del niño. ¿Qué quiere decir esto? Que estamos en presencia de un ser sobre cuya cabeza reposan promesas, de un destino lleno de posibilidades, de un ser que va a tener la dicha de gozar de la vida. El mundo, todas las gentes son optimistas. Si no lo fueran, el niño les produciría compasión y tristeza.

¿Y el anhelo de no morirnos?... ¡Si nadie piensa prácticamente en la muerte! Por felicidad. Nos acordamos de ella únicamente en los grandes peligros, en las grandes crisis... que son la excepción. El pensar habitualmente en la muerte, el considerar la vida como mera función de la eternidad, está reservado a los ascetas, a los filósofos... y a los románticos. «El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría consiste en meditar en la vida y no en la muerte»,

dijo un filósofo que tuvo muchos motivos para vivir amargado (1).

Por esto ese anhelo de inmortalidad de que tanto caudal hacen los apologistas, no obsesiona ni hace sufrir sino a unos cuantos seres escogidos, para quienes el pensamiento del fin no es sino uno de los tantos motivos de sufrimiento que hallan en el ejercicio del pensar. ¡Si se ha hablado del dolor de pensar! Pero, así como tiene sus sufrimientos privativos, el pensar tiene también sus satisfacciones y compensaciones privativas, y en el mismo ámbito de su pensamiento halla el pensador sus paliativos a la idea de la muerte. En todo caso, es éste un sufrimiento eminentemente aristocrático, propio de la más reducida de las aristocracias, la del pensar.

¿Pero cuando la muerte llega en realidad, el sufrimiento moral será horrible?... Nada. Ocurre entonces que el dolor físico o la postración de las fuerzas anestesian el sentido moral del paciente. He aquí un hombre o una mujer en la plenitud de la vida, a la que están muy apegados. Les sobreviene una peritonitis. Los dolores físicos son horribles, la fiebre devoradora. A poco que se prolonguen, la muerte se presenta al enfermo como una liberación, porque lo único que la conciencia del paciente anhela en esos momentos, es que *termine* ese dolor. Lo moral ha sido en ellos embargado por lo fisiológico. Y mueren muy resignados.

El anhelo vital de supervivencia, el apego a esta vida, son las características del hombre sano y normal. Pero la enfermedad grave, con todo su cortejo de privaciones y sufrimientos, nos desprende misericordiosamente, maternalmente, diría, de la madre Vida.

Por esto la muerte no tiene el horror que el hombre sano se imagina ha de tener.

La apologética moderna — toda impregnada de romanticismo — hace caudal, repito, de la idea de la muerte, enturbiadora de todas las alegrías; pero la considera, no en su importancia real en el hombre normal, sino en su exageración enfermiza por obra y gracia de la meditación ascética o romántica.

Tenemos, entonces, que esta vida vale por las satisfacciones que nos da, muy reales y efectivas. Que su sentido sería mucho más completo, que nuestro anhelo de felicidad y de

---

(1) ESPINOSA; *Ética*, p. IV, prop. 67.

justicia perfectas quedaría inmensamente más satisfecho si hubiera una vida de ultratumba, ¡quién lo duda! Pero que, sin esta vida de ultratumba, todavía la presente tiene un significado y vale la pena de ser vivida, tampoco se puede negar.

Donde le sobra razón a Unamuno es al demoler, tan enérgicamente, tan sin respetos humanos, esa concepción según la cual la finalidad del hombre en este mundo sería procurar el avance del *progreso*, de la *cultura* y el advenimiento de una era de mayor bienestar para la humanidad. «El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo. ¿O qué es ese ídolo, llámese humanidad o como se llamare, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? Porque yo me sacrifico por mis prójimos, por mis compatriotas, por mis hijos, y éstos a su vez por los suyos, y los suyos por los de ellos, y así en serie inacabable de generaciones. ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?»... «Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas lucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral»... «El mundo es para la conciencia»... «Yo, yo, yo, siempre yo — dirá algún lector —; ¿y quién eres tú? — Podría aquí contestarle con Obermann, «para el universo, nada; para mí, todo» (1).

¿Egoísmo? ¿Y quién ha demostrado que el egoísmo es malo?... «Ama al prójimo *como a ti mismo*.» Debemos desear y procurar a nuestros prójimos los bienes que deseamos y nos procuramos a nosotros mismos. O sea, la caridad comienza por casa.

¿Cuál es el único límite que yo debo poner a la prosecución de mi bienestar, de mi satisfacción personal? El derecho que tienen los demás a la suya propia. Desde el momento que yo vulnero el derecho de los demás, pongo en peligro el mío propio. O sea, la seguridad de esa satisfacción de mi egoísmo a que yo puedo aspirar, me exige que yo respete la satisfacción del egoísmo de los demás. Dependemos recíprocamente; somos solidarios. La civilización no es sino la coordinación de los egoísmos. El progreso no ha de consistir sino en buscar una mejor fórmula de coordinación de los egoísmos.

Pero hay que tener en cuenta que nosotros no somos pura

---

(1) *El sentimiento trágico de la vida*; cap. I.

*razón*, mecanismos armados de una lógica fría para la apreciación de sus conveniencias y de su límite en las conveniencias de los demás. Somos también y sobre todo *sentimiento*, de modo que nuestros juicios racionales tienen que tomar en cuenta los imperativos de nuestra vida afectiva, empapándose en ellos. De este modo las relaciones humanas no quedan abandonadas a un calculismo helado. Así, si un amigo mío se halla atacado de una enfermedad grave y contagiosa, su derecho a ser asistido se detendría en el que yo tengo a no exponer mi propia vida, y yo podría abstenerme de visitarlo, si obedeciera únicamente al dictamen de mi razón, y nadie tendría nada que reprocharme. Pero interviene entonces mi *sentimiento* de amistad, creándome la *necesidad afectiva* de acompañar a mi amigo enfermo, aun a riesgo de tener que compartir su dolencia. Si yo no cediera a este sentimiento de amistad, experimentaría un *sufrimiento* moral que podría prolongarse en un remordimiento o malestar íntimo perdurable. Juzgando con mi razón sola, abandonaría a mi amigo; pero juzgando con *todo mi ser* (que incluye la esfera sentimental), acompaño a mi amigo, aun a riesgo de correr su suerte. O sea, el egoísmo que pudiéramos llamar *integral* (que comprende las exigencias afectivas, así como las lógicas), nos lleva muchas veces al sacrificio espontáneo de nosotros mismos. Y lo que digo del sentimiento de la amistad, debe entenderse con mayor razón de los del amor paternal, filial, conyugal o fraterno, y de otros más vastos como la simple compasión, el patriotismo, etc. *Homo sum et nihil humanum a me alienum puto*, dijo Séneca: Soy hombre, y nada humano me es extraño. La conciencia de una solidaridad humana — que se intensifica de la periferia al centro, o sea, a medida que es más próximo, más íntimo de cada cual el círculo de personas a que se refiere — es tanto un ideal lógico como una *necesidad biológica*, cuyo órgano es el *sentimiento*.

Antes de apartarme de este tema del sentido de la vida, debo observar que el hombre se forma conceptos diversos de la misma, al través de sus diversas edades, conceptos todos legítimos. Una es la filosofía de la vida del niño, otra la del adolescente, otra la del hombre maduro, otra la del anciano. Sería absurdo, antihumano, pretender imponer a todas las edades un concepto único de la vida.

Sin embargo, el cristianismo lo pretende. E impone a todas las edades — quisiera imponerlo — el concepto de la vida correspondiente a la ancianidad. El anciano, ser débil y su-

frente, que ya todo lo experimentó y disfrutó, y cuyo horizonte sólo le ofrece perspectivas sombrías, es un desengañado, un pesimista, y refugia todos sus anhelos en un más allá, en una vida futura que algo le promete, siquiera problemáticamente, en tanto que este mundo ya no le ofrece nada. Y los ascetas y los sacerdotes y la Iglesia quieren que el cristiano, niño, adolescente o adulto, el cristiano de todas las edades, piense y sienta así.

Y no lo puede sentir. De aquí el eterno e inevitable divorcio entre lo que debiera creer y sentir el cristiano y lo que cree y siente en la realidad, obedeciendo al imperativo de la vida. Este conflicto sólo termina en la vejez... para los que llegan a ella. Entonces hay coincidencia espontánea.

(Desde San Francisco de Sales acá, o sea, desde el Renacimiento — época que señala el comienzo de la disolución del cristianismo — la ascética viene haciendo continuas concesiones al ideal humano, naturalista de la existencia).

No olvidemos que la filosofía cristiana de la vida ha sido elucubrada por los hombres de iglesia. En el mundo intelectual católico, los seculares, por muy eminentes que sean, siguen el ritmo que marcan los eclesiásticos, o dejan de ser católicos. Y los eclesiásticos son célibes, hombres que *no han amado*, que apenas conocen la familia y no han gustado, por lo tanto, lo más sabroso y substancial de la vida y están, de consiguiente, incapacitados para apreciar, comparativamente, sus diversos valores y sentidos. No son ellos, pues, eunucos afectivos, los llamados a imponer su concepto parcial y mezquino de la vida, a los que anhelan vivirla en forma integral.

Agreguemos todavía que, en los sacerdotes, se produce un fenómeno psíquico que yo asimilaría a una ilusión óptica.

Los hombres recurren al sacerdote en sus momentos de desgracia. El sacerdote es llamado al hogar cuando hay un enfermo, un moribundo o una tragedia íntima, en que aquél pueda ser consejero, árbitro o siquiera consolador. Pero el sacerdote no es testigo de la existencia normal y ordinaria de la familia, de las cotidianas alegrías y efusiones de la vida doméstica. Entonces él se imagina que todo en el mundo es amargura, y que al lado de este mundo tan atormentado por las pasiones y los infortunios, su claustro, su claustro frío e inmutable, es el paraíso.

Y el sacerdote llega a persuadirse de esto. Y lo predica de buena fe. Y el hombre de mundo que, en sus momentos de in-

fortunio, escucha semejantes predicaciones, las creerá de buena fe.

Dirá el lector que me he extraviado de mi tema. Explicaba las ideas de mi profesor de religión del Liceo, que más impresión me hicieron. Entre ellas estaba la necesidad de una vida de ultratumba que diera un valor y un sentido a la presente. En seguida he hecho la crítica de este punto de vista, a la luz de mi actual pensar. Es ir explicando desde luego el proceso de mi renuncia definitiva a la fe católica, y útil para entender cosas que diré más adelante.

\*

\* \*

Digo, pues, que a los dieciséis años, consideré y aprecié la vida con un criterio senil, es decir, cristiano.

Y puse todas mis esperanzas en otra vida, deseando ardentemente que la hubiese.

También la consideraba indispensable, e indispensable a Dios, para dar algún fundamento a la moralidad, la cual no tenía razón de ser ni significado alguno, una vez suprimida una autoridad supraterrena, un Ser supremo que inspeccionara el secreto de las almas, único con derecho para imponernos una norma de conducta que ligue nuestras conciencias. Confieso que esta idea ha sido uno de los apoyos más fuertes que ha apuntalado y sostenido mi fe vacilante en el curso de dieciocho años.

*Deseaba* creer, por todos estos motivos, pero no lo conseguía. Los argumentos me inspiraban viva simpatía por la religión, mas no me convencían plenamente.

Advirtiéndolo el señor Abarzúa, pensó que yo necesitaba una enseñanza religiosa más asidua e individual que la que él podía proporcionarme en sus dos horas semanales de clase y juzgó que en el colegio de los Padres Franceses — que se habían<sup>33</sup> establecido el año anterior en Concepción — no faltaría un sacerdote que quisiera tomarme a su cargo. Me lo propuso y lo acepté. Fué así como, desde fines de ese año de 1912, entré en relaciones con el Padre Antonio Castro — posteriormente obispo de Ancud, fallecido en 1936 — y con el Padre Damián Symon.

Para que se advierta lo profundo y medular de mi escepticismo, recordaré que ese mismo año tuve la desgracia de per-

der a mi padre. Me veo todavía, a veintinueve años de distancia, contemplando el rostro querido al través del cristal de la urna mortuoria y preguntándome: «¿lo veré otra vez?, ¿nos reconoceremos en otra vida?», sin lograr extraer del fondo de mi espíritu respuesta alguna.

La frecuentación del colegio de los Padres Franceses me enseñó muchas cosas. Allí vi cómo un colegio, algo colectivo y formado por muchos elementos heterogéneos, puede, sin embargo, tener un alma. Allí vi profesores para quienes sus alumnos eran amigos; vi alumnos que, terminadas las clases, se quedaban jugando en el patio de ese segundo hogar, bajo la vigilancia paternal de sus maestros.

El liceo, el liceo en que yo me eduqué, no tenía un alma. Había profesores que hacían su clase, unos bien, otros mal, que no eran más que profesores. Los alumnos no nos sentíamos ligados por ningún vínculo espiritual a nuestro colegio.

Yo, naturalmente, atribuía a la intervención de la religión esta chocante diferencia.

Este contraste me llevó casi a aborrecer el liceo. Yo tenía inquietudes, tenía problemas, tenía sufrimientos en mi alma, y el liceo los ignoraba, no por esquividad o reserva mía, sino por abstención sistemática suya, por recíproco alejamiento metódico entre el alma de los profesores y el alma de los alumnos. Lo que más necesitaba de orientación en mí, eso no le interesaba al liceo. ¿Era educar?...

Otra cosa. Me atraían las *humanidades*, en el sentido europeo de la palabra. Yo veía la importancia que en el Seminario se asignaba a la literatura y a la filosofía. Indudablemente, en el liceo la enseñanza de la literatura castellana era seria. Pero sobre las demás literaturas se hacía silencio. En cuanto a la filosofía, estaba reducida única y exclusivamente a la lógica.

La idea religiosa se presentaba, pues, a mi espíritu, asociada a ideas muy simpáticas: satisfacción del anhelo vital de supervivencia con la promesa de la inmortalidad del alma; satisfacción de mi pasión por la filosofía y las letras, mediante la importancia que el colegio católico asignaba a estas disciplinas; satisfacción — ¿por qué no decirlo? — de mi amor propio juvenil, muy complacido de que se me tomara en cuenta, de inspirar interés, gracias al colegio de los Padres Franceses, quienes me acogían con toda benevolencia, ponían a mi disposición su biblioteca y dos de cuyos sacerdotes, uno de ellos el

mismo rector, condescendían a dilucidar conmigo, con toda la holgura que el caso requiriera, los problemas que agitaban mi espíritu.

De consiguiente, me dediqué con ahinco a descubrir motivos racionales que me permitieran creer, que legitimaran la fe a los ojos de mi razón. Fué aquello un proceso de autosugestión para lograr que mi inteligencia viera lo que mi sentimiento anhelaba, para poner de acuerdo mi cabeza con mi corazón.

Nada tenía que oponer a las razones con las cuales me demostraban la existencia de Dios, si bien contra la espiritualidad del alma veía objeciones muy graves. Apreciaba la influencia bienhechora del cristianismo sobre la civilización occidental y el prodigio de su propagación. Admiraba el Evangelio, sin dejar de encontrar en él pasajes que me chocaban, que siempre me han chocado. Pero, sobre todo, me perturbaban ciertas contradicciones entre la Biblia y la ciencia y ciertos infantilismos de aquélla, con pronunciado sabor a mitos, de todo lo cual se hablaba mucho en el liceo. Por fin, de ningún modo veía garantido el carácter histórico del Antiguo ni del Nuevo Testamento.

Pero mi madre me suplicaba suavemente, por un lado, y el Padre Symon me instaba vivamente, por otro. Todas mis simpatías católicas me urgían vivamente también.

Por otra parte, siguiendo ese proceso de autosugestión en favor de la afirmación católica, ya había llegado más o menos a persuadirme de que tenía derecho a creer, aun desdeñando las dificultades que todavía se presentaban a mi razón.

El espíritu humano anhela reposar en la quietud de una afirmación; le es angustiosa la incertidumbre indefinidamente prolongada, más angustiosa que la misma negación.

Después de un año largo de indagar e indagar en el campo de las soluciones y de los argumentos contradictorios, resolví al fin acogerme a la fe; pero lo resolví más por cansancio que por convicción lógica, más que por ausencia o eliminación de las dudas, por urgencia de reposo mental. Por supuesto que entonces yo no pensaba así...

Tenía yo diecisiete años cumplidos. Entonces hice mi primera comunión. Ese mismo día sentí otra vez dudas vagas... *«Pero, después de todo, ¿será cierto esto?...* Para disiparlas, ocupé toda esa tarde en la lectura de las conferencias de Lacordaire.

Hago este recuerdo para que no se imagine el lector que he interpretado insinceramente el proceso de mi conversión, para dar la razón a mis ideas actuales.

Grandes pensadores envejecieron estudiando el problema religioso, sin poder hallar argumentos que legitimaran la fe en un dogma. Yo, a los diecisiete años, sabía ya más que todos ellos, porque conocía la verdad que ellos no pudieron descubrir; y la conocía *infalliblemente* — todo católico, al afirmar que su religión es la verdad, debe declarar *infallible* a su razón, aunque tenga que pisotearla después.

En adelante, yo perdía mi libertad para investigar los problemas últimos con la independencia del filósofo: debía limitarme a allegar más y más razones en confirmación de conclusiones irreformables, aceptadas de antemano. Había *decretado* que el catolicismo era la verdad.

Durante dieciocho años fuí la víctima de ese absurdo, de ese inhumano decreto.

Yo me he preguntado después: ¿Por qué alguno de mis profesores del liceo — los había de verdadero valor intelectual y que tenían ascendiente sobre mí — no me habló en particular y procuró salvarme de la influencia sacerdotal? ¡Qué inmenso bien me habría hecho! Sólo recuerdo que en una ocasión, habiéndole dado a leer al señor Enrique Marshall, mi profesor de castellano, una disertación sobre «Determinismo y libertad», que yo pensaba publicar en una revista del liceo, me dijo, al devolvérmela, aproximadamente lo siguiente: «Su trabajo está bueno. Yo respeto sus ideas, pero le advierto que un joven de su edad, no tiene derecho a adoptar posiciones en forma tan definida, cuando está en su contra la doctrina de pensadores de tanto peso como los que Ud. pretende refutar. Le aconsejo que no publique este trabajo.»

\*  
\* \*

Comprendí que el deber del creyente era practicar integralmente, *vivir* su religión. Por esto, a los tres o cuatro meses de haber comulgado por primera vez, resolví hacerlo en adelante todos los días — como lo habían hecho, me decían, los primeros cristianos, y como comenzaba a recomendarlo, por entonces, el clero, en los albores de un movimiento de renova-

ción religiosa que, iniciado por Pío X, se prolonga hasta nuestros días.

Al entrar en contacto más asiduo y familiar con los católicos, tuve una desilusión: ellos, en general, *no amaban* su religión, no se sentían orgullosos y felices del don de la fe y la practicaban en forma muy tibia y claudicante.

Sin embargo, en el curso de Derecho que en aquellos años funcionó en los Padres Franceses, descubrí, en uno de mis discípulos, al cristiano ideal que yo concebía y al amigo de que tenía necesidad: a Hernán Rodríguez de la Sotta.

Al egresar del liceo, poco a poco fuí desligándome de mis antiguos compañeros — los más se dispersaron fuera de Concepción—, de modo que Hernán Rodríguez fué, a excepción de algunos sacerdotes, mi amigo único. El también había tenido sus dudas, sus torturantes dudas, y era un enamorado de la especulación filosófica: podíamos, pues, entendernos recíprocamente.

Ambos, también, estábamos imbuídos en ese concepto senil de la vida a que anteriormente me he referido, y ardíamos en fervor apostólico y militante.

Este contraste entre nuestro ideal y lo que veíamos en torno nuestro en la sociedad católica, nos fué sugiriendo poco a poco la idea del sacerdocio; esto era, ni más ni menos, lo que necesitábamos para realizar nuestras aspiraciones y nuestro ideal de cristianización. El Padre Symon, director espiritual de ambos, estimulaba y dirigía discretamente estos sentimientos.

No se extrañará, pues, el lector, de que ambos amigos, al finalizar nuestro primer año de Derecho, resolviéramos abrazar el estado eclesiástico: Hernán en el clero secular y yo en la congregación de los Padres Franceses.

Mi amistad íntima con Hernán Rodríguez duró hasta la muerte de éste (en marzo de 1930). Como, dentro del clero de Concepción, él fué una figura distinguida, eminente por su cultura, por su virtud y celo apostólico, yo publiqué una biografía suya («Hernán Rodríguez de la Sotta.—Un hermoso apostolado intelectual.» Santiago, 1930), libro en el cual quitaesencié, en homenaje al amigo inolvidable, lo mejor de mi alma de cristiano. Supuesto el criterio católico con que está escrito ese libro, hoy no tengo nada que retractar de él. Un sacerdote a quien, antes de retirarme del convento, le hacía la confidencia de mi pérdida de la fe, se permitió observarme:

«¡Qué sentiría su amigo Hernán Rodríguez si supiera lo que Ud. piensa hoy!» Lo que le respondí a ese sacerdote, lo repito ahora. Si el espíritu de Hernán, inteligente y comprensivo, que después de leer a Kant deploraba no haber encontrado fielmente expuesto su sistema en ningún tratadista católico; que después de leer «Souvenirs d'enfance et de jeunesse», juraba por la sinceridad de Renán; que admiraba como muy psicológica y profunda, aunque sin aceptarla, por supuesto, la afirmación de que «ningún filósofo se ha equivocado jamás», porque desde el punto de vista en que se coloca cada cual, tiene la razón; si el espíritu de ese Hernán existe, subsiste en alguna parte y puede ver el fondo de mi alma, él me comprende también y no tendrá por qué retirarme un ápice de su estimación.

Si algo no temo en este mundo es presentar mi alma desnuda ante la mirada de mi amigo. Por esto hoy no me siento menos en comunión de espíritu con él, no lo siento menos mío que antes. Seguimos de acuerdo en lo único verdaderamente substancial que pueda unir perennemente a los hombres: amar la verdad, buscarla apasionadamente; acordar nuestro respeto y nuestra estimación a todo hombre que abraza una idea, sea cual fuere, con honradez y sinceridad.

\*

\* \*

En abril de 1916 — mi familia acababa de establecerse en Santiago — fuí invitado a un «retiro espiritual» que daba en la casa de ejercicios de San Juan Bautista, Monseñor Carlos Casanueva.

Asistí... Pero, como estas expresiones de «retiro» o «ejercicios espirituales» deben sonar extrañamente a muchos oídos, voy a darles una breve explicación, antes de proseguir mi relato.

Un «retiro espiritual» (o «ejercicios espirituales») consiste en que el cristiano suspenda por un tiempo sus ocupaciones normales para dedicarse exclusivamente, en el aislamiento — de aquí el nombre de «retiro» —, a meditar en lo referente a la salvación eterna de su alma. Por supuesto que, desde los profetas y demás solitarios del Antiguo Testamento, que se ocultaban en las soledades más hoscas para dedicarse

a la contemplación, ya podemos decir que existían los ejercicios espirituales; pero fué San Ignacio de Loyola, en el siglo XVI, quien les señaló una pauta, quien los sistematizó, encuadrando todo el trabajo mental del «ejercitante» dentro de un esquema en el cual, de meditación en meditación, de resolución en resolución, (todas con sus temas y ubicación minuciosamente determinados), se lo conduce a la conclusión final de que «todo es vanidad, como no sea servir y amar a Dios», según la frase del Kempis. San Ignacio no ha descuidado detalle alguno, material o moral, que pudiera contribuir a acentuar la eficacia de los «ejercicios»: ha legislado hasta sobre la penumbra que debe existir en el recinto en que se medita — capilla, celda, etc. — para favorecer el recogimiento y la emoción religiosa. En una palabra, los «ejercicios espirituales» son un tremendo proceso de sugestión, orientado a la represión de todos los instintos, de todo lo «humano», para estimular la eclosión o la intensificación del ascetismo y del misticismo.

Algunos conventos tienen locales anexos, a los cuales los laicos pueden acogerse a objeto de seguir dichos «ejercicios». Tal es la tan conocida «Casa de ejercicios de San Juan Bautista», a la que acuden por turnos grupos de hombres o mujeres de nuestro mundo católico, a darse un baño de espiritualidad. Anchos murallones coloniales, galerías interminables y tenebrosas, oleografías con imágenes de santos extenuados por la penitencia o escenas pavorosas de la muerte, del juicio final, del infierno. Al trasponer esos umbrales, uno se siente de rondón en el medioevo, o, si se quiere, sustraído al devenir, en la intemporeidad, en la eternidad.

Los auténticos «ejercicios» de San Ignacio tienen una duración de cuarenta días. Para aquellos dichosos tiempos de universal holganza para los que fueron compuestos, esto no ofrecía ningún inconveniente. Pero, imagine el lector lo que sería de los negocios de un comerciante, abandonados durante cuarenta días, mientras el patrón se dedicara a la santificación de su alma. ¿Y qué sería de los pleitos de un abogado, de los enfermos de un doctor? No. El ritmo presuroso de la vida contemporánea no es compatible con el lujo de semejante dedicación a las cosas del otro mundo. Por esto los «retiros espirituales» han debido ser abreviados, aun para los sacerdotes. En cuanto a los laicos, se han esquematizado para ellos ejercicios «comprimidos» de dos días, de uno, hasta de una tarde.

Asistí, pues, a los ejercicios a que había sido invitado y que debía dirigir el Pbro. señor Carlos Casanueva —rector actual de la Universidad Católica— en la casa de San Juan Bautista, y que eran de una duración de siete días.

No sólo sentía curiosidad por conocer prácticamente los ejercicios de San Ignacio. Tanto los había escuchado encarecer, que tenía viva fe en ellos, y me imaginaba que iban a ser para mí como un crisol en que, depurado de muchas escorias, lograría renovar mi ser espiritual.

Un crisol...lo fueron en realidad.

Todo anduvo para mí a pedir de boca, hasta que llegó la meditación del *infierno*.

El predicador juzgó conveniente hacernos una descripción minuciosa, sensorial, dantesca, de los suplicios del infierno. Se detuvo en ello con verdadero ensañamiento, con una especie de delectación morosa. No recuerdo sus palabras exactas, mas podrán dar una idea enteramente adecuada de ellas, las que emplea el mismo San Ignacio de Loyola:

«El punto primero es mirar con la imaginación la enorme hoguera de los infiernos y a las almas sumergidas en unos cuerpos ígneos, como en calabozos... El tercero, imaginar también con el olfato, el humo, el azufre y la hediondez de una cloaca o bien de las heces y podredumbre... El quinto, palpar en cierto modo aquellas brasas, con cuyo contacto se queman las mismas almas» (1).

Y cuenta que el libro de los *Ejercicios* de San Ignacio, no es una obra de imaginación cualquiera. Ignacio de Loyola era un analizador frío, un razonador implacable. Su libro, que la Iglesia católica venera y los jesuitas tienen por inspirado de Dios, es considerado como el summum de la dialéctica.

Sin embargo, para que se vea que estos conceptos no sólo tienen cabida en el fervor de las elevaciones místicas, sino también en el razonamiento, extremadamente ponderado y reflexivo, de los teólogos, me permitirá el lector que traduzca a la letra la descripción que de las penas del infierno hace el jesuita Cristián Pesch (2):

Los *ojos* serán castigados con la visión terrible de las llamas que circundan por todas partes a los réprobos.

(1) «*Ejercicios*», de San Ignacio; 5.º de la 1.ª semana.

(2) En sus «*Praelectiones dogmaticae*». t. IX, p. 330 y sigs, Edic. 3.ª, Friburgo, 1911.

«Id al fuego» (Mat., XXV, 41); «al estanque del fuego» (Apocalipsis, XX, 15). Si es horrendo el espectáculo de un gran incendio, ¿qué será estar en medio del estanque del fuego y ver las llamas que de todas partes afluyen con ímpetu terrible? Entre las llamas se ven los cuerpos inflamados de los réprobos. «Será echado afuera como los sarmientos y se secará y lo tomarán y arrojarán al fuego y arderá» (San Juan, XV, 16). Por otra parte, los ojos no se recrean con una luz clara, sino que hay allí «las tinieblas exteriores» (Mat. VIII, 12), porque «el humo de sus tormentos ascenderá por los siglos de los siglos» (Apoc., XIV, 11).

Los *oídos* escucharán el horrído fragor de las llamas y en las llamas el llanto y el estridor de los dientes (Mat., VIII, 12) y el clamor de los que son torturados y las blasfemias, porque todo condenado como aquella bestia «abrirá su boca para blasfemar contra Dios, contra su nombre y su tabernáculo, y contra los que están en los cielos» (Apoc. XIII, 6), Cristo, la S. Virgen y todos los santos. También los condenados se maldecirán entre sí, máxime los seducidos a los seductores.

El *olfato* será torturado con el humo del «ardiente fuego de azufre» (Apoc. XIX, 20), sin ningún refrigerio de aire puro. Además, la peste moral del sitio, donde están «los fornicarios, los que sirven a los ídolos, los adúlteros, los sodomitas» (I Cor. VI, 9-10), los «tímidos, los incrédulos, execrados, homicidas, fornicadores, idólatras, mentirosos» (Apoc. XXI, 8). En resumen, las heces del género humano desde los primeros tiempos hasta los últimos irán a parar allí. Ni siquiera la cárcel más tétrica de los mayores criminales de este mundo podrá compararse con ese lugar.

La *lengua* gustará también «cuán malo y amargo sea abandonar a Dios» (Jer. II, 19). Porque así como los bienaventurados «no tendrán ya hambre ni sed» (Apoc. VII, 16), así los condenados padecerán hambre y sed eternas. «Su pan serán lágrimas día y noche» (Salmo 41, 4).

El *tacto* padecerá sin intermitencia la pena del fuego. Estarán «como la paja en un fuego inextinguible» (Mat. III, 12). «La sinagoga de los pecadores es una

estopa y su fin la llama del fuego» (Eclesiástico, XXI, 10).

Todo esto lo dice una obra de Teología dogmática, de autor tan reputado como el jesuíta Cristián Pesch.

Y Pesch, al hablar así, se hace eco de la más auténtica tradición cristiana.

Sin detenerme en el comentario de obras de arte como la Divina Comedia, o las pinturas de Fray Angélico, Miguel Angel, Tiépolo y otras, citaré obras estrictamente religiosas. Además de los ya citados Ejercicios de San Ignacio, compuestos en el siglo dieciséis, leemos en la célebre *Imitación de Cristo*, atribuída a Kempis (siglo quince): «Allí los perezosos serán punzados con agujones ardientes y los golosos serán atormentados con gravísima hambre y sed. Allí los lujuriosos y amantes de deleites serán abrasados con ardiente pez y azufre, y los envidiosos aullarán con dolor, como rabiosos perros» (1).

Y el Kempis está de acuerdo con un himno sagrado que la Iglesia ha adoptado para la plegaria oficial del Misal, el *Dies iræ*, compuesto en el siglo XIII, probablemente por el discípulo de San Francisco de Asís, Jacopone de Todí: *Preces meæ non sunt dignæ, — sed tu bonus fac benigne, — ne perenni cremet igni. — Confutatis maledictis, — flammis acribus addictis, — voca me cum benedictis*. En romance: Mis preces no son dignas; pero Tú, bueno, haz benignamente que yo no sea quemado en el fuego perenne. Rechazados los malditos, adscritos a las acres llamas, llámame con los bendecidos.

Y el *Dies Iræ* es un eco del Símbolo — pieza igualmente litúrgica — llamado de San Atanasio, compuesto probablemente en el siglo V:

*Et qui bona egerunt ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum*: Los que hicieron el bien, irán a la vida eterna; los que hicieron el mal, al fuego eterno.

Monseñor Casanueva, al predicar en este tono, podrá haber merecido, pues, el calificativo de absurdo, de pueril, de inhumano. Pero era católico, estrictamente ortodoxo.

Hoy en día ya no se predica así, por lo menos a la gente culta. Los oradores sagrados se limitan a comentar románticamente el «*lasciati ogni speranza*» del Dante, y aquello de que en el infierno «no se ama». Se callan discretamente lo de los suplicios corporales. Es que saben y experimentan en

(1) L. I., cap. XXIV, n. 3.

carne propia, que la sensibilidad moderna se resiste a tolerar semejantes brutalidades, y prefieren engañar, esta es la palabra, engañar al público por omisión de la verdad total, a provocar una rebeldía irreductible en sus espíritus.

Dentro de poco volveré a la consideración filosófica de la «eternidad de las penas»; entretanto, ¿qué piensa el lector de semejantes horrores? ¿No es cierto que los refinados suplicios chinos, y los asirios, y todo lo más feroz que ha inventado la crueldad humana exaltada hasta la morbosidad, resulta un idilio ante este cúmulo de torturas a que Dios — el Dios infinitamente bueno y misericordioso — someterá a los pecadores, irremisiblemente, implacablemente, durante toda una eternidad?

Yo, pues, al escuchar desde mi banco la espeluznante pintura del predicador, en vez de moverme a la contrición de mis propios pecados, me vi sumergido en la más espantosa de las dudas de que todo eso fuera cierto, pudiera ser cierto. Espantosa duda, he dicho, pues al negar la realidad del infierno, quedaba negada la divinidad de Jesucristo, que afirma la existencia de aquél, y en consecuencia, todo el edificio de mi fe se me venía al suelo.

¡Ese edificio de mi fe, alzado piedra a piedra, tan laboriosamente, tan amorosamente! ¡Esa fe mía, que era lo que más estimaba en mi vida!

El retiro ya dejó de serlo para mí. Los días que me quedaban de encierro, todo fué discurrir mentalmente acerca de la compatibilidad de esa doctrina del infierno con las exigencias de la razón y del sentido común.

En un momento, mientras buscaba argumentos en pro de mi fe angustiada y vacilante, me hice esta reflexión: «Pero si el hombre *elige* libremente el infierno, no hay injusticia de parte de Dios en darle lo que el hombre elige. Luego, si a mí me parece esto intolerable, a pesar de todo, se debe a que yo dudo, más que del infierno mismo, del libre albedrío humano, que justificaría el infierno».

Desde este instante, mi duda acerca del infierno se desdobló en esta otra del libre albedrío, dificultándoseme infinitamente más la solución del problema.

Expuse mi situación al sacerdote director de los ejercicios, quien no supo decirme nada que me satisficiera y tranquilizara.

En este punto de mi relato creo adivinar en el lector cierta nerviosidad y aun el deseo vehemente de gritarme: «¡Pero, hombre!, ¿y por qué no echó Ud. al diablo todas sus creencias y se fué a su casa tranquilo? ¿Le era posible, acaso, conservar la fe católica con esa visión tan clara de lo absurdo del dogma del infierno?»

Como le reconozco el derecho a mi lector de dirigirme esta interrogación, me creo en el deber de contestársela.

En primer lugar, le diré, tenga Ud. presente que las mismas objeciones que se me presentaron a mí, ya se habían presentado también a grandes cerebros como los de un San Agustín, un Bossuet, un Leibnitz, un Newman, que, sin embargo, creyeron en el infierno y fueron cristianos.

Le traeré, además, a la memoria, estas palabras de Renán: «En realidad, pocas personas tienen el derecho de no creer en el cristianismo. ¡Si todos supieran cuán sólida es la red tejida por los teólogos, qué difícil es romper sus mallas, qué erudición se ha desplegado allí, qué hábito se necesita para desenredar todo eso! . . . He advertido que espíritus excelentes, que se habían entregado demasiado tarde a este estudio, han sido cogidos en la trampa y no han logrado desprenderse de ella» (1).

Pero mi lector no se contentará tal vez con ejemplos ajenos y con testimonios, aun de tanto peso como el de Renán, que le garanticen la posibilidad de que un ser racional que se da cuenta de lo que significa el dogma del infierno, pueda, sin embargo, creer en él y ser católico. Querrá, además, la explicación psicológica del fenómeno.

Pues bien, le diré entonces, esa explicación la encontrará en los capítulos siguientes. Para darla, precisamente, he escrito el presente libro. Mas por ahora permítame concluir la exposición de mi «experiencia religiosa», sobre cuya base razonaremos después.

Es claro que, si existiera un ajustamiento automático e inmediato de nuestras convicciones a nuestras percepciones *teóricas*; en otras palabras, si fuéramos puras máquinas de pensar, si nuestras convicciones se rigieran únicamente por la lógica, en aquel trance yo debí haber resuelto lo siguiente: aplazo para más tarde la solución de este problema; entretanto, la verdad de la religión queda en tela de juicio.

Pero todo mi ser afectivo se rebelaba contra esto último.

---

(1) *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.*

¡Cómo me iban a fallar esas esperanzas tan hermosas! Además, yo tenía el propósito de hacerme sacerdote, de seguir la vida más espiritual que es posible llevar en este mundo. Y tendría que volver a la prosa. Volver al estudio del abogado, para ganar unos cuantos pesos mensuales copiando escritos a máquina y trajinando por los tribunales; volver a mis clases de Derecho para pasar el resto de mi vida defendiendo pleitos, sin un horizonte superior.

Mis esperanzas, mis sentimientos, mi enorme ilusión cristiana se defendieron... y triunfaron. Una noche que, para distraer el insomnio, leía la «Imitación de Cristo», dieron mis ojos en esta frase: «El que es escudriñador de la Majestad, será abrumado de su gloria» (1). ¡Esto es para mí!, díjeme. Yo estoy queriendo penetrar con mi razón los misterios insondables de la divinidad. Debo acatarlos, debo creerlos, sin comprenderlos.

Cerré el Kempis, apagué la luz y me dormí tranquilo.

Pude tomar las resoluciones finales del retiro, confirmando, por supuesto, la anterior mía de vida sacerdotal, y muy agradecido a Dios por haber escapado de tan horrible tentación.

El domingo siguiente al de mi ingreso, salía, triste, de la casa de ejercicios. Salía con el alma vulnerada, vulnerada para siempre. Me hacía la ilusión de que creía. No. Según la fórmula de Unamuno, yo no creía, sino que «quería creer» (2).

A poco de reanudar mis ocupaciones ordinarias, las dos ideas de la no existencia del libre albedrío y de la imposibilidad de la tortura eterna del infierno, se me presentaron de nuevo en forma obsesionante.

Nuevas meditaciones, nuevas lecturas para sostener mi fe; v. gr., los «*Estudios filosóficos sobre el Cristianismo*», de Au-

(1) Lo que no es sino una glosa de este pasaje del Eclesiástico: «No busques lo que es más alto que tú, ni investigues lo que es más fuerte; sino que medita siempre en los preceptos de Dios y no seas curioso de sus múltiples obras; porque no te es necesario ver con tus ojos las cosas recónditas... Muchas se te han mostrado que superan el entendimiento del hombre». Cap. III, v. 22 y sgs. Si este pedestre consejo, contradicho formalmente por otros de la misma Biblia, hubiera podido ser obedecido — no lo puede ser — no existirían ni la filosofía ni la ciencia ni el progreso.

(2) «¿Creía Pascal? Quería creer. Y la voluntad de creer, la *will to believe*, como ha dicho William James, es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad.»

UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, p. 148-9.

gusto Nicolas, y la «*Historia crítica de los acontecimientos de Lourdes*», de Jorge Bertrin.

Contiene esta última obra la relación circunstanciada de algunas de las curaciones más notables verificadas en el santuario de Lourdes. Cada una de esas curaciones viene comprobada por un arsenal de documentos tales, que no es posible poner en duda la efectividad de los hechos.

(¡Si la verdad de las narraciones del Evangelio estuviera comprobada así!)

Confieso que, desde entonces, los milagros de Lourdes fueron para mí el único argumento en pro de la verdad del catolicismo, de un valor absoluto, indemne a toda réplica posible; o sea, mi caballo de batalla para las dudas contra la fe.

Las mismas pruebas de la existencia de Dios — aunque por entonces ninguna dificultad veía que oponerles — jamás me han producido una certidumbre plena, que excluya absolutamente la duda.

En estas condiciones llegó para mí el día de irme al noviciado de los Padres Franceses, en Valparaíso. Recuerdo que, como lectura para el tren, no llevaba «El bien del estado religioso» de Plati, que me acababa de obsequiar el señor Casanueva, sino «El genio del Cristianismo», es decir, un libro de apologética.

¿No es cierto que no eran disposiciones las mías para ingresar al claustro?... Me parece que es de Simón Bolívar la máxima de que «sólo hacemos bien las cosas que hacemos por segunda vez». ¡Lástima que algunas cosas sólo puedan hacerse una vez!

Pero los sacerdotes con quienes yo me consultaba y conocían mi estado de espíritu, me aseguraban que yo procedía bien; que mis dudas no eran verdaderamente objetivas y racionales — ¡vaya si lo eran! — sino meras *tentaciones contra la fe*, los últimos esfuerzos que intentaba el demonio (sic) para frustrar mi vocación e impedir la consiguiente gloria de Dios. El caso mío nada tenía de nuevo ni excepcional; los anales de la santidad estaban llenos de las historias de varones que arrastraron durante largos años tentaciones parecidas, que Dios permitía para acrisolar su perseverancia y su virtud.

La doctrina católica es tan coherente que, una vez admitidos ciertos principios fundamentales, ya todo lo demás se encadena y articula en nexos indisolubles, de tal modo que, o se lo acepta todo sin excepción, o se lo niega todo en bloque.

¡Y he aquí lo tremendo, negarlo todo! Yo, por lo menos, no encontré entonces en mí fuerzas suficientes para negarlo todo. De consiguiente, tuve que seguir soportando la dura prueba interior de tener que aceptarlo todo, que imponérmelo todo.

Debíamos dedicar el año del noviciado casi únicamente a ejercicios ascéticos: rezos, meditaciones, lecturas espirituales, etc. Un noviciado es como un «retiro espiritual» que dura, no ya cuarenta días, como los de San Ignacio, sino un año entero. El estudio propiamente dicho estaba proscrito: ni teología, ni filosofía, ni siquiera apologética... ¿Cómo iba a vivir yo sin apologética?... Es que, en realidad, yo no iba allí a vivir, yo iba allí a *morir*.

No creo que muchas veces se haya aplicado con tanta propiedad la definición que San Agustín da de la vida, *mors vitalis*, como a la que yo llevé en ese horrible noviciado: una muerte vital. O más bien *agonía*, como dice el helenista Unamuno. Agonía: combate.

Las objeciones contra la verdad de la fe me obsesionaban. Y como no podía ya hacer lecturas especiales para sostener esa fe, debía defenderme con el acervo de argumentos acumulados en mi memoria, resultado de tres años anteriores de estudios. Y esto fueron los doce meses de mi noviciado: un perpetuo sufrir y resolver mentalmente objeciones, más o menos las mismas objeciones con los mismos argumentos.

En realidad, las objeciones eran incontestables, irrebatibles; y yo pretendía desesperadamente ahogar el clamor de mi razón, presentándole argumentos que sólo indirectamente alcanzaban a esas objeciones: me escapaba por la tangente. Me empeñé en un trabajo de autosugestión imposible.

El maestro de novicios y confesor, hombre frío, de inteligencia mediana, pocos conocimientos filosófico-teológicos y ninguna penetración psicológica, era testigo impotente de esta espantosa lucha cerebral en que me debatía. Un hombre capaz *debió* haberme sacado de esa situación. Pero ese maestro de novicios tenía un alma bondadosa, y fué siempre muy deferente conmigo: después de todo, le debía agradecimientos al hombre que, habiendo debido librarme de esos sufrimientos, no lo hacía...

Terminado el año del noviciado, mi nuevo director espiritual me aconsejó este temperamento: «Ha llegado para Ud. el momento de analizar a la luz de la razón estos dogmas que le suscitan inquietudes de conciencia. A medida que, en el cur-

so de sus estudios filosófico-teológicos, Ud. vaya abordando metódica y detenidamente todos esos problemas, se irán disipando las dudas respectivas. Será cuestión de tiempo. Entre tanto, rechace toda duda que lo asalte como una tentación contra la fe, como algo puramente subjetivo, sin verdadera base racional».

Según el consejo que se ha escuchado, yo renunciaba a solucionar nada por el momento; pero descansaba en la suposición optimista de que la solución me sería favorable, cuando llegara el instante de afrontar la prueba, o sea, de efectuar el estudio directo del problema inquietante, prueba que no podía distar más que el término del *curriculum* de estudios que iniciaba. En el año del noviciado yo me había empeñado en solucionar por mi cuenta y riesgo los problemas que me perturbaban, ayudado a lo más por el recuerdo de lecturas anteriores. Ahora me prometía un estudio digamos *oficial* de los mismos, con todo el detenimiento que fuera necesario, ayudado por un profesor competente y también de la gracia de Dios, que secunda el filosofar oportuno y no el extemporáneo y algo clandestino a que yo me entregaba en el noviciado. ¡Ahora sí que iba a percibir claramente la verdad y se iban a disipar mis *tentaciones*! Esta postergación de la solución de mis dudas para dentro de un plazo determinado, actuó, pues, como un *amortiguador* de mi inquietud. Yo fuí desde entonces como el que, poseedor de una piedra preciosa de cuya legitimidad abriga sus dudas, prefiere usarla sencillamente, confiando en su bondad, a someterla a la prueba que, si bien pudiera darle la certeza de su valor efectivo, también pudiera darle la certeza contraria. Veremos en capítulos posteriores que ésta es la condición crónica de muchísimos católicos ilustrados: viven apaciblemente en su fe religiosa, mas prefieren no analizarla, temerosos de que les asalte la duda. Esto será antifilosófico, será pueril, pero es humano, ¡demasiado humano!: nos cuesta menos adquirir la tranquilidad en la almohada de una esperanza optimista, que afrontar de inmediato la prueba de la realidad temida.

El no examinar, pues, las cuestiones que eran objeto de mis dudas, para insistir únicamente en las razones favorables a la fe, me hizo posible reposar en ésta, si no con una adhesión absoluta e incommovible, a lo menos con la ilusión de la misma.

Esas «razones favorables a la fe», eran, por lo demás, algo real y positivo. Mi razón aceptaba sinceramente la existencia

de Dios y no veía la manera de explicar los milagros — v. gr., las curaciones de Lourdes — sino como una intervención divina que garantizaba la verdad de la religión en cuyos santuarios esas curaciones se verificaban.

Otras razones secundarias venían también en apoyo de mi fe: ia hermosura y coherencia del dogma católico mirado en conjunto; la importancia ¿sobrehumana? del hecho histórico de la Iglesia, con su organización y persistencia; la necesidad de una religión como base sólida de la moral; la hermosura de la santidad que florece en el seno del catolicismo, etc.

Yo había leído el «Arte de creer» de Augusto Nicolas, y los «Pensamientos» de Pascal, y procuraba poner en práctica las normas que esos sutiles analistas de la fe dan para defenderla, conservarla y aun hacerla germinar.

Con las reflexiones y experiencias de ellos y con las mías propias, llegué a formularme, para mi uso personal, toda una teoría o una estrategia respecto de las «tentaciones contra la fe».

Paralelamente a esta táctica que pudiéramos llamar cerebral o racional, yo empleaba otra, mística, en defensa de mi fe.

Procuré, desde mi ingreso al noviciado, ser un religioso modelo. No sólo cumplía escrupulosamente todos los deberes que nos imponía la regla, sino que, además, añadía algunas prácticas voluntarias, como la de levantarme a veces a la medianoche para la oración que llaman de la «hora santa», la cual, dentro del misticismo actual, es una especie de renovación de la solitaria meditación de Jesucristo en el huerto de Getsemaní, la víspera de su pasión. (Puedo hacer esta confidencia sin el más leve asomo de vanidad espiritual, por cuanto, como lo verá el lector en el capítulo subsiguiente, soy determinista y no admito el «mérito» en el sentido cristiano de la palabra.)

Entre todos los recuerdos amables de mi vida en el convento, flota, con caracteres de intimidad y poesía, el de aquellas oraciones nocturnas, recogidas y silenciosas, sinceras y profundas, dulces y tristes.

Nunca cuadraron con mi temperamento las exhibiciones de religión colectivas y públicas, entusiastas y clamorosas. Una procesión «monstruo» impone, sin duda, como manifestación de fe viva y ardiente; pero nos hace recordar demasiado el comicio político. Cuando se llega a los gritos de «¡viva Cristo rey!, ¡viva el Papa!», la asimilación es manifiesta. Jamás lle-

gué a *sentir* la excelencia de esa «piedad litúrgica» que una corriente religiosa trata de presentar hoy día como una panacea y hacer objeto de un verdadero esnobismo místico. En tal sentido, mi espíritu fué mucho más ignaciano que benedictino.

Por esto, dentro de la vida religiosa de la congregación a que yo pertenecía, en la que casi todo ejercicio de piedad es colectivo, la adoración ante el Santísimo era mi oración preferida, era mi desahogo. Era, también, mi compensación y mi desquite contra el espíritu de mecanismo y de rutina encarnado en el breviario.

Especialmente esa adoración nocturna, en soledad absoluta, en el silencio, en la penumbra. Cristo y mi alma. Cristo solo y yo solo. Yo, vaciando mi corazón en el corazón del Cristo, hablándole libremente, con palabras y fórmulas mías, de mis inquietudes, de mi ansia de luz, de mi anhelo de amor, de ascensión. En esos momentos, los monjes en reposo, la ciudad en reposo, representaban a los apóstoles dormidos en la noche de Getsemaní. Yo, vigilante, era el consolador que Cristo «buscó y no encontró». ¡Oh, la dulce ilusión!

¡Todo ilusión!

\*  
\* \*

Pasaron cuatro años. Había logrado escapar de los atormentantes dolores morales que me ocasionara la duda, cuando comencé a experimentar los padecimientos físicos de larga enfermedad, que tuvo en serio peligro mi vida.

Para hallar la fuerza interior de sobrellevar estas nuevas molestias, y aun de desasirme paulatinamente de una vida que sentía precaria, orienté más aun mi religiosidad hacia lo que llamaré la teoría cristiana del dolor, a la unión espiritual con Cristo sufriente (1).

---

(1) Los sufrimientos de Jesucristo en este mundo — expongo la teología católica — fueron de una eficacia redentora potencialmente infinita. Pero logran su aplicación efectiva a los hombres, *er la medida de la cooperación de éstos*, por su fe, virtudes y sufrimientos personales aceptados en unión espiritual a Cristo paciente. Quien padece cristianamente, coopera a la obra salvadora de Jesucristo, y no sólo con respecto a su propia persona, sino aun en beneficio de todos sus semejantes. Por esto el dolor individual tiene en el cristianismo una función social y ha sido llamado por el P. Faber, el «octavo sacramento». Es ésta una de las doctrinas cardinales del cris-

Esto avivó mi fe. Porque experimentando la necesidad de la explicación cristiana del dolor, que daba un significado, un consuelo y hasta una función social a los que yo padecía, la verdad del catolicismo se me impuso, si no como una evidencia lógica, como una necesidad vital.

Por este mismo estímulo del dolor llegaron o tornaron a la fe espíritus a quienes la pura lógica tal vez no hubiera hecho creer; v. gr., François Coppée.

Me hallaba en estas disposiciones interiores cuando mis superiores resolvieron anticipar mi ordenación sacerdotal, con el objeto de que pudiera ausentarme de la vida de comunidad para restablecer mi salud en un clima apropiado. Entre las materias de teología dogmática que aún no había estudiado, figuraba, precisamente, el tratado *De Novissimis*, en que se consideraba el para mí temido dogma del infierno.

Pero entonces mis dudas yacían olvidadas. Habían sido como absorbidas por la multitud de tópicos interesantes que el estudio de la filosofía y de la teología había dado como pábulo a mi espíritu.

Eran absorbidas ahora, sobre todo, por mis preocupaciones ascéticas y místicas; digámoslo más claro, por mi preparación a la muerte, a la unión definitiva con Cristo, que vislumbraba cercana.

He aquí por qué, al recibir las órdenes mayores, tal como un año antes, al emitir mis votos perpetuos de vida religiosa, no cruzó siquiera mi mente el temor a un compromiso que aherrojaba para siempre mi espíritu en una armadura rígida, inflexible.

Hoy, que he roto esos compromisos, me pregunto: ¿hasta dónde son respetables, hasta dónde son lícitos, son morales, son humanos?

El hombre es dueño de su conducta, de sus acciones externas, démoslo por sentado, ya que también esto es discutible.

Luego, por este capítulo, podría comprometerse a una determinada manera de obrar y los votos religiosos serían lícitos.

Pero, ¿es dueño el hombre de sus convicciones, de sus ideas? ¿Están ellas al arbitrio de su voluntad? . . .

---

tianismo, doctrina que San Pablo ha formulado en estas palabras célebres: *Cumplo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo, en provecho de su cuerpo (místico) que es la Iglesia.* (Epíst. ad colos., I, 24).

Más adelante veremos que no, ya que la mente humana, en cuanto trasciende el dominio de la experiencia y del razonamiento matemático, no puede obtener sino probabilidades o conclusiones de valor relativo; nunca certezas inmutables.

Luego el hombre no puede comprometerse bajo juramento a adherir siempre con su espíritu a tales o cuales doctrinas. Luego toda profesión de fe, que pretenda sobrepasar el presente, o sea, inmovilizar nuestra mente para el futuro, es absurda y de ningún valor.

Pero, careciendo los votos religiosos de todo valor y de todo sentido, fuera de la fe religiosa, la nulidad radical del compromiso de fe católica, arrastra la nulidad de aquéllos.

Después de tres años en que sólo desempeñé funciones del ministerio sacerdotal, la mayor parte del tiempo en el campo, volví a mis estudios y reanudé mis tareas de profesor en el colegio de los Padres Franceses de Santiago — año 1925.

Junto con la clase de Historia de la Literatura, tuve a mi cargo la de Apologética en los dos últimos años de humanidades.

Entonces se vió sometido mi espíritu a ruda prueba. Debía explicar a mis alumnos los motivos racionales en cuya virtud debe aceptarse como de procedencia divina la llamada revelación, y, al propio tiempo, las dificultades más grandes que los racionalistas oponen a la fe con las respectivas soluciones católicas. Debía responder, también, a las objeciones propuestas por los mismos alumnos.

Para tan generosa empresa como la de justificar la fe en el tribunal de la razón, el apologista se halla peor pertrechado aun que Don Quijote de la Mancha, con su coraza y sus armas viejas y su rocín flaco, para conquistar la ínsula de sus sueños, y debe estrellarse contra más insuperables obstáculos.

Y el apologista, como Don Quijote, o triunfa o queda en ridículo.

Yo procuré apasionadamente triunfar, pues no se trataba sólo de convencer a mis alumnos, sino de convencerme a mí propio. Ignoro si conseguí siempre lo primero. Esto último algunas veces no lo conseguí.

Recuerdo perfectamente que, en la misma clase, yo me hice, en más de una oportunidad, esta reflexión: «Aquí, el que menos cree es el profesor».

Y repito que procuré apasionada y sincerísimamente vencer. En mi empeño de poner al alcance de mis alumnos, abstrusas especulaciones teológicas, logré aclararme a mí mismo muchos conceptos y agotar algunos puntos de doctrina.

Mis convicciones se fortificaron en algunos puntos, pero se debilitaron en otros. En mi espíritu surgieron, otra vez, las dudas.

Yo había estudiado esos dogmas en que las evidencias más elementales de la razón y de los sentidos son martirizadas: los dogmas de la Trinidad y de la Eucaristía. Los había estudiado con deseo ardiente de justificarlos racionalmente, y merced a ese deseo y a la sutil metafísica del cardenal Billot, logré suggestionarme de acuerdo con ese propósito.

Pero donde mi espíritu se estrelló siempre como ante una abdicación intolerable, fué en el dogma del infierno.

Especulativamente, la Trinidad y la Eucaristía son dogmas más absurdos que el infierno. Aquéllos encierran flagrantes contradicciones metafísicas y éste sólo una imposibilidad moral. Y, sin embargo...

Yo, que siempre he sido intelectualista — y por este lado simpatizaba y simpatizo con la escolástica — estoy aquí por asentir con Pascal: «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas». No; el infierno no puede ser: me lo grita, me lo impone una suprema razón del corazón.

Por esto, siempre que, en el curso de quince años, busqué argumentos para creer en ese dogma, jamás encontré ninguno satisfactorio, y sólo conseguí evitar la negación, o sea la herejía, escapándome por la tangente, es decir, recordando mis motivos para aceptar en bloque todo el contenido de la revelación y de la doctrina de la Iglesia.

No se crea que, en mis últimos años de católico, he vivido acosado por ese pensamiento del infierno, como en el año de mi noviciado. Me acometía a intervalos más o menos largos y lograba evadirme de él en la forma ya dicha.

Pero en 1931, en una de esas ocasiones en que ese dogma se me imponía como absurdo a mi espíritu, mi fe ciega no tuvo fuerzas para ahogar una vez más el clamor de mi razón, y entonces resolví hacer un estudio concienzudo y definitivo del asunto, del cual resultaría prácticamente o mi permanencia tranquila en la fe o mi renuncia a ella.

Sentí vivamente que no podía continuar diciendo con mi voluntad *sí, sí*, al propio tiempo que una voz subterránea decía *no, no*.

En el ministerio sacerdotal siempre me sentí como paralizado o congelado por ese escepticismo latente.

Al hablar a Dios en la meditación o al predicar, como mi palabra era el resultado de un razonamiento evidente para mí en ese momento, no experimentaba ningún dualismo en mí.

Pero cuando debía sugerir actos religiosos a un moribundo y para ello recitar invocaciones en voz alta, en presencia de los circunstantes, como eso debía ser la exhalación espontánea de mi conciencia, la cual no era totalmente creyente, escuchaba interiormente la voz: «¿No haces una comedia? ¿Te oye Dios?»

En más de una ocasión creí de mi deber exhortar francamente a un joven a abrazar el sacerdocio. Antes de hacerlo también escuché la voz interior: «Pero, ¿eres tú mismo feliz en tu estado? ¿Estás bien seguro de vivir en la verdad? ¿Y tienes derecho a orientar a un joven hacia una vida de sacrificio, sólo justificada por un ideal problemático? . . . » Entonces repasaba mis razones de creer y bajo la fresca impresión de ellas me decía: «No, ésta es la verdad; tengo derecho a instar a otros a compartir mi ideal».

Todo esto es lo que ha llamado Unamuno la «agonía del cristianismo» en el alma.

En conformidad a mi resolución, pues, hice un estudio profundo del dogma del infierno, ese estudio que no había realizado en mi curso de teología por las circunstancias ya dichas.

El resultado de este estudio fué resolver que yo no podía creer en el dogma del infierno.

Desde ese momento yo dejé virtualmente de ser católico. Sin embargo, todavía no di el paso definitivo.

Quise cerciorarme de si en el resto de la doctrina hallaba razones para retardar todavía este paso o decidirme a él.

Resolví leer la Biblia, no ya autosugestionado por el deseo de creer, sino imparcialmente, con espíritu crítico.

Esta lectura me llevó al convencimiento absoluto de que la Biblia, por sus errores científicos y filosóficos y sus aberraciones morales, no podía ser un libro inspirado por Dios. Desaparecía, pues, a mis ojos, la base misma del cristianismo.

Por otra parte, nuevamente se imponía a mi espíritu, pero con una irrecusable evidencia, un argumento que antes con-

siderara como una seria dificultad contra el dogmatismo: los más eminentes pensadores, aplicando su razón a unos mismos problemas, especulando sobre unos mismos datos, han arribado a conclusiones divergentes e inconciliables. Luego en metafísica no existe el conocimiento evidente, sólo caben las probabilidades y las hipótesis. Luego el agnosticismo se impone.

Paso a exponer ahora en detalle estos motivos de orden lógico que me evidenciaron la incompatibilidad absoluta existente entre el dogma católico y los dictados irrecusables de la razón, imponiéndome, en consecuencia, el abandono de aquél.

## CAPITULO II

### EL DOGMA DEL INFIERNO

Se precisa la noción católica de «infierno».—La eternidad de la pena ante la razón.—Papel que aquí juega la imaginación.—¿Puede revestir la culpa del hombre una gravedad infinita?—Psicología del pecado.—¿Puede el hombre ser el árbitro de su eterno destino?—La omnisciencia y la omnipotencia divinas en relación con el pecado y la reprobación.—La predestinación.

Encontramos frecuentemente a nuestro alrededor espíritus que, habiendo creído en el Dios calvinista de sus antepasados — en el que creó el paraíso y la serpiente, y encendió de antemano los fuegos eternos del infierno—, se regocijan hoy día de su emancipación. Unos han dirigido su adoración hacia dioses más humanos; otros simplemente se han apartado de toda teología; pero unos y otros parecen experimentar un goce íntimo extraordinario en saberse desprendidos de un sofisma que les imponía un sentimiento de respeto y de deber frente a un ídolo inconcebible.

WILLIAM JAMES. *La voluntad de creer.*

Antes de que comencemos a razonar sobre el dogma del infierno es necesario que sepamos en qué consiste; tanto más necesario cuanto que la generalidad de los laicos y aun buena parte de los eclesiásticos ignoran cuál es, al respecto, la doctrina precisa de la Iglesia católica.

Se sabe comúnmente del Infierno que es un lugar o un estado de sufrimientos eternos, reservado a todos los que mueren sin haber obtenido el perdón de algún pecado mortal.

El predicador rural o popular lo pinta a sus sencillos y crédulos oyentes como un horno gigantesco en que los réprobos, entre alaridos desesperados y epilépticas contorsiones, son mordidos por llamas implacables que atiza todo un ejército de demonios, los que son descritos como etíopes dotados de cuernos y de cola y armados de tridentes.

El predicador que habla a auditorios selectos y en iglesias aristocráticas, el «orador sagrado», considera el infierno simplemente como la eterna ausencia de Dios, como la privación completa de la esperanza y del amor. En todo caso, se guardará de hacer descripciones detalladas de suplicios, de llamas y demonios, porque entonces el auditorio no lo tomaría en serio y se sentiría tocado de escepticismo volteriano y no de compasión romántica, como era menester.

De este modo se ha difundido entre los católicos ilustrados la creencia de que el «fuego» del infierno no pasa de ser una metáfora.

Pues bien, es doctrina «de fe», definida por el cuarto concilio de Letrán, que en el infierno se padecen sufrimientos *corporales*, ya que todos los sentidos son atormentados. No se han particularizado estos tormentos corporales. Pero una tradición que, desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días aúna a la casi totalidad de los teólogos, en consorcio con la enseñanza de obispos y predicadores, y que reúne, por tanto, las características del llamado «magisterio ordinario y universal de la Iglesia», nos dice que el principal de esos tormentos corporales es la pena del fuego, del fuego real y no metafórico. Anteriormente — págs. 34-36 — vimos algunos de los testimonios de esa tradición cristiana referente a la existencia del fuego real en el infierno.

De manera que ésta es una verdad católica, bien que todavía no haya sido objeto de una definición solemne. Está en la categoría de la creencia en la Asunción de la Virgen — cuya fiesta se celebra el 15 de agosto —, dogma profesado por la Iglesia universal, aunque todavía no definido en forma solemne, y en la misma categoría en que estuvieron los de la Inmaculada Concepción y de la infalibilidad del Papa, hasta los años

de 1854 y 1870, fechas de sus respectivas definiciones dogmáticas (1).

Ningún católico tiene derecho a eludir el anterior razonamiento teológico, ya que la Iglesia impone su aceptación en la práctica. En efecto, interrogada la Sagrada Penitenciaría — como quien dice, la Corte Suprema en estas cuestiones —, acerca de si se podría dar la absolución sacramental a un penitente que no admitiera en el infierno sino un fuego metafórico, respondió el 30 de abril de 1890: «Hay que instruir diligentemente a estos penitentes y a los pertinaces no se los puede absolver».

Después de reproducir la declaración anterior, comenta el *Dictionnaire apologétique*: «La Iglesia no reconoce al creyente el derecho de rechazar la existencia de un fuego real en el infierno» (T. I., pág. 1383) (2).

También la aducen el *Dictionnaire de Théologie catholique* (3), monumental enciclopedia de ciencia religiosa, y el

---

(1) En la general ignorancia que, aun los católicos cultos, tienen de su religión, se imaginan que sólo están obligados a asentir a las doctrinas que han sido objeto de una definición dogmática solemne, *ex cathedra*, como se llama, de parte del Sumo Pontífice. Pues sépase que las doctrinas católicas, los dogmas, son propuestos a la aceptación o fe de los creyentes, por dos conductos o vehículos. Primeramente, por las *definiciones* solemnes del Papa o de los concilios ecuménicos; en segundo lugar, mediante el *magisterio ordinario y universal de la Iglesia*, que es tan infalible como aquéllas e impone la misma obligación de fe.

Se entiende por tal magisterio ordinario y universal, la enseñanza que el Papa y sus cooperadores, los obispos y sacerdotes dispersos por todo el mundo, dan en forma concorde, en el tiempo y en el espacio, acerca de la fe y las costumbres. Se ejerce tal magisterio por medio de la predicación, liturgia, legislación, aprobación de costumbres, libros, etc. Para discernir, en órganos tan múltiples, que una doctrina es enseñada y propuesta a la fe de los creyentes como revelada por Dios, los signos más inequívocos son su consignación en los catecismos populares de todo el mundo y el acuerdo constante y universal de los teólogos al respecto. Las doctrinas que la Iglesia propone como reveladas mediante definiciones solemnes son los *dogmas definidos*; las que propone mediante dicho magisterio ordinario y universal, son los *dogmas no definidos*. Aplicadas estas nociones al punto que me ha inducido a consignarlas, resulta que la existencia del fuego material en el infierno es un *dogma no definido*.

(2) *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4.<sup>a</sup> edición; París, 1911-1931.

(3) Bajo la dirección de E. Amann. París.

Catecismo Romano, publicado por el cardenal Gasparri, obra de la más auténtica ortodoxia.

Es, pues, un dogma de fe, que nadie puede negar sin incurrir en la herejía, que en el infierno hay una pena corporal eterna.

Es una verdad católica, que ningún fiel puede tampoco recusar sin que le sean negados los sacramentos, que entre esas penas corporales está la del fuego.

Con toda razón, pues, la primera de todas las autoridades teológicas, Sto. Tomás de Aquino, llama a la doctrina de la existencia de fuego material en el infierno: «Sentencia cierta y católica» (*De Angelis*, I. VIII, c. 12, n. 9.)

Sin detenernos a citar las conjeturas más o menos fantásticas e ingenuas de los teólogos sobre la «ubicación» del infierno, pues que ello no toca a la esencia de nuestro problema, juzguemos ya este dogma a la luz de la razón.

Sostenemos que una pena eterna no puede ser infligida por Dios a ninguna criatura, aunque esa pena sea solamente moral; pero con mayor razón, si consiste en horribles torturas físicas.

Cuando hablamos de la «imposibilidad» de que Dios imponga esa pena, nos referimos a una imposibilidad moral, no a una imposibilidad física o metafísica, como la que envolvería un círculo cuadrado, o un todo que no igualara a la suma de sus partes.

Precisando entonces nuestro pensamiento, en vez de afirmar que Dios no puede infligir una pena eterna, digamos que Dios no puede «querer» infligir una pena eterna.

No lo puede querer, porque una pena eterna implica una *crueldad* tan horrible, tan injustificada y tan inútil, que Dios dejaría de ser inteligente y bueno si la ejercitara.

Como se ve, nuestra argumentación parte de la base, admitida por el momento sin discusión, de que Dios existe y es bueno. ¿Quién ha probado que, si Dios existe, haya de ser bueno? Nadie lo ha probado. Pero todos lo creemos sencillamente, sin que se nos ocurra dudar siquiera, porque nuestra conciencia moral ha sido formada por el cristianismo, y el cristianismo está impregnado de esa idea.

Repito, pues, que existe una contradicción conceptual entre estos dos términos: Dios bueno, por una parte, y: Dios que atormenta eternamente a sus criaturas, por otra.

Procuremos desentrañar el contenido de esta noción de *pena eterna*.

Lo eterno no cabe en nuestra mente con una noción adecuada y positiva; lo concebimos de una manera negativa — negando todo límite al tiempo — o como una adición indefinida de tiempos limitados, finitos.

Si, pues, aun imperfectamente concebida, la noción de pena eterna repugna a nuestra razón, a mayor abundamiento nos repugnaría si fuésemos capaces de aprehenderla en toda su entidad o realidad.

¿Ha conocido el lector el hastío, el tedio? ¿Ha pasado por el sufrimiento de esperar, en la pobreza, una mejoría de situación que nunca llega? ¿O de esperar, en un lecho de enfermo, una curación que se dilata indefinidamente?...

¿Ha conocido la desesperación? ¿No? Pues imagínesela. Imagine cuál será la existencia de quien perdió todos sus ideales, todos los atractivos y estímulos que lo ataban a la vida, y, sin embargo, tiene que seguir viviendo. Imagínese al infeliz que cayó en cárcel perpetua. Imagínelo encerrado en una celda durante un mes íntegro. ¡Qué desesperante suplicio! Supongamos que logra pasar allí un año sin volverse loco, y que al cabo del año le dicen: Ud. estará encerrado aquí hasta que se muera. ¿No es cierto que ese tal miraría a la muerte como un paraíso?

Pasemos a las suposiciones inverosímiles. Supongamos que, al construirse la pirámide de Cheops, un hombre fué dejado prisionero en un pequeño reducto ajustado al tamaño de su cuerpo, en el seno mismo de la montaña de piedra, y que, milagrosamente, se mantiene vivo allí todavía. Es indudable que ninguna imaginación humana es capaz de representarse todo el horror de ese suplicio. Pues supongamos que ahora, después de su permanencia allí de cinco mil años, se le notifica que su castigo se prolongará por cinco millones de años más; y terminados éstos, por cinco mil millones. Supongamos agotada esta cifra astronómica, y que entonces se le dice al desgraciado que deberá seguir repitiendo esas series de cinco mil millones de años, indefinidamente, eternamente, «mientras Dios sea Dios».

Pues bien, esto no es nada al lado de la tortura del infierno.

Porque el condenado de nuestra hipótesis tiene el suplicio de la soledad, de la oscuridad, de la inmovilidad; pero lo suponemos sin dolores físicos digamos positivos. Y los réprobos padecen la tortura más aguda e insufrible que pueda ex-

perimentar la carne, como es la de ser quemada, y eternamente.

Y todo esto, ¿por qué? Porque ese réprobo, allá en los días de su pobre vida, se dió un mísero placer vedado: no asistió a misa un día de precepto, robó, tuvo un desliz de la carne, acaso buscando un desahogo, una compensación a muchas amarguras, acaso cediendo a instintos naturales prácticamente irresistibles.

¿Se puede aceptar eso? ¿Existe alguna proporción entre cualquier pecado, entre cualquier vida de pecado que pueda llevar el más perverso de los humanos, y semejante castigo?

Se me dirá, acaso, que esto es razonar *con la imaginación*.

Entendámonos; es razonar partiendo de datos o materiales suministrados por la imaginación, elaborados por ella, sí; razonar formalmente con la imaginación, no.

Cuando los materiales sobre los cuales ha de ejercerse el raciocinio son del orden sensible, deben llegar a la inteligencia o al través de las sensaciones o al través de la imaginación, que suple la ausencia de aquéllas.

Como ninguno ha *experimentado* las torturas del infierno, nuestra imaginación debe elaborar una representación de las mismas, no arbitraria y desmesurada, sino ajustada a los esquemas y a las indicaciones de la razón.

Y sobre estos datos la razón cumple su oficio propio. Y esto no es razonar con la imaginación.

\*

\* \*

Nos argumentará ahora el teólogo que no existe tal desproporción entre la falta y su sanción, porque, midiéndose la falta por la dignidad de la persona ofendida, y siendo infinita la dignidad de la persona ofendida — Dios, en este caso —, infinito de algún modo debe ser el castigo.

Este pobre argumento es lo más sólido que han podido excogitar los teólogos para justificar el dogma del infierno.

¿Cómo los cerebros de un Tomás de Aquino, de un Cayetano, de un Suárez, de un Franzelin, de un Billot, han podido quedar satisfechos con semejante razonamiento?... Más tarde lo trataremos de explicar, al responder a esta otra pregunta más amplia: «¿cómo un hombre inteligente puede ser católico?»

Mientras tanto, respondamos directamente a la teología.

La gravedad de la ofensa se mide por la dignidad de la persona ofendida, indudablemente; pero no *únicamente* por ella. La ofensa depende, sobre todo — y esto los mismos teólogos lo enseñan — del grado de conocimiento y de la libertad que tuvo el pecador al cometer su falta.

De este modo, siendo *una misma* la persona ofendida, variará la gravedad de la ofensa según quién sea el ofensor — v. gr., si su hijo de veinte, de doce, de seis o tres años — y según los *motivos* que tenga para ofenderla.

Más rigurosamente hablando, diremos que la dignidad de la persona ofendida, en cuanto coeficiente de la gravedad de la ofensa, se reduce a uno de los otros dos coeficientes que hemos señalado, el *conocimiento*, puesto que está mesurada por éste.

Poco importa, en efecto, que la dignidad del ofendido sea infinita, si el ofensor es incapaz, radical y absolutamente incapaz de *apreciarla* en todo su valor.

Por tanto, siendo el conocimiento y la libertad del hombre esencialmente limitados, jamás podrá hacerse reo de una falta de gravedad infinita, ni merecer, por tanto, una sanción en algún modo infinita, cual es la del infierno, de duración eterna. Aceptamos que la falta va creciendo a medida que aumenta la dignidad del ofendido; pero ese aumento de la gravedad de la falta, paralelo al aumento de la dignidad del ofendido, no puede ser indefinido: *se detiene* en cuanto este último elemento traspasa los límites de lo finito, o sea, de lo humano. Traspasada cierta dimensión por el ser ofendido, ya es indiferente qué proporciones adquiera éste, pues rebasadas las capacidades de conocimiento y libertad del hombre, el volumen o el grado de su culpa ya no puede aumentar. Como luego veremos, los teólogos enseñan que en el cielo, o sea, con una visión de Dios superior a la que es posible en este mundo, el hombre no podrá pecar. *¿Por qué* puede pecar en esta vida? Por tener un conocimiento *insuficiente* de Dios. Permítaseme una comparación traída de la psicología. La intensidad de la sensación — táctil, auditiva, visual, etc. — crece con el excitante que es su causa externa, según una proporción que han tratado de determinar las leyes de Weber y de Fechner. Pero una vez que la fuerza o volumen del excitante — presión, calor, luz, sonido, etc. — ha llegado a cierto punto, todo aumento posterior no va seguido de un aumento de la intensi-

dad de la sensación, pues ésta ya llegó a su *cima*. En otros términos, nuestra sensibilidad responde a cada aumento del excitante, *hasta cierto límite*: más allá, agotada la capacidad de aquélla, le es indiferente que el excitante adquiera la potencia que adquiera.

En forma semejante, la responsabilidad humana crece con la dignidad de la persona ofendida; pero *dentro de ciertos límites*: más allá, todo aumento de dimensión del ser ofendido queda fuera del alcance de la apreciación del ofensor, cuya capacidad de conocimiento ha sido sobrepasada.

Esto nos explica la diferencia enorme que media entre hombre y hombre respecto de la comisión del pecado. Un santo sufrirá el martirio y cualquier suplicio antes que ofender a Dios deliberadamente. Un cristiano vulgar lo ofenderá por evitar una molestia tan insignificante como la de asistir a misa en un día de precepto, digamos.

¿Por qué tal diferencia? Porque, dados el *conocimiento* de Dios que tiene el santo y su dominio de sí mismo, de sus apetitos inferiores, el ofender a Dios queda fuera de sus posibilidades psíquicas. Ocurre lo contrario con el cristiano vulgar. Y, sin embargo, para ambos era idéntica la dignidad de Dios... *objetivamente*. Es claro que, subjetivamente, el uno es capaz de apreciarla en cierto modo y por eso no puede pecar; el otro, que no es capaz de apreciarla, peca.

Dado lo absurdo de esta teoría de que la dignidad infinita del ser ofendido le da a la ofensa un carácter también infinito, no es extraño que conduzca a consecuencias psicológicamente monstruosas. Según la teología, puede cometer pecado mortal y condenarse un niño de diez años — los *siete* suele ser la edad en que se estima que el ser humano adquiere el «uso de razón», que lo hace capaz de pecar mortalmente. Pues bien, no habrá ningún tribunal de país civilizado que se atreva a dar sentencia de muerte contra un niño de diez años, pues a esta edad no hay capacidad de responsabilidad como para hacerse digno de la pena de muerte. Pero como, para la teología, la dignidad del Dios ofendido con la inasistencia a misa un domingo de ese niño, es infinita, su falta merece la *tortura eterna*.

Otra consecuencia de la doctrina teológica que estoy considerando es la de que sólo podrían pecar mortalmente quienes fueren capaces de concebir la noción de infinito, siquiera en esa forma inadecuada que está al alcance del entendimiento humano. Todos los cerebros cuya cultura no pasó de la etapa

primaria — o sea, la enorme mayoría de la humanidad — no podrían cometer pecado mortal, porque al ofender a Dios, no lo ofenderían en su carácter de ser infinito, concepto inaccesible para sus mentes ayunas de nociones metafísicas. En otras palabras, el poder pecar mortalmente y condenarse debería ser el triste privilegio de los filósofos...

Existe otro argumento irrefutable contra los que pretenden atribuir infinita gravedad al pecado, por ser infinita la dignidad del ser ofendido, Dios.

En el pecado venial, ¿no es también Dios el ofendido? ¿Por qué, entonces, el pecado venial no tiene esa gravedad infinita merecedora de la condenación eterna?...

Un ejemplo aclarará lo anterior. Yo robo cien pesos, me hago reo de una eternidad de sufrimientos; yo robo diez pesos (pecado venial), sólo merezco una insignificante pena temporal (1).

¿Puede una razón sana y sincera aceptar estas cosas? ¿Es posible que la diferencia mísera que existe para nosotros entre los valores simbolizados por diez y cien pesos, al proyectarse en la balanza divina, se agigante para crear la diferencia inconmensurable que separa a un castigo eterno de una pena temporal?

Advirtamos, de paso, a este propósito, que pocas distinciones más sutiles y arbitrarias ha inventado la teología que la del pecado en mortal y venial. Por eso no faltaron teólogos que la negaran, admitiendo sólo el pecado mortal. Pero, ¿en qué ha habido jamás acuerdo unánime de los teólogos?...

\*  
\* \*

Insisten éstos todavía. Si no existiera un castigo eterno, el Creador se hallaría desarmado en presencia de su criatura. Porque ésta podría ofenderlo durante todo el curso de su vida, injuriarlo y despreciarlo aún en el instante de morir y Dios tendría que darle el cielo, ya que, por hipótesis, el castigo, tan largo como se lo suponga, no podría ser eterno. Por otra parte, prolongar la prueba después de la muerte y darle entonces a la criatura rebelde una nueva opción para arrepentirse,

---

(1) Es como si dispusiera el Código penal: el que roba diez pesos tendrá un día de cárcel; el que roba ciento, será fusilado.

sería como si Dios estuviera sometido a los caprichos de su criatura.

Respondemos que, entre el castigo eterno y la felicidad eterna para el pecador, existe un término medio, compatible con la dignidad y la bondad de Dios: el castigo temporal, seguido de la aniquilación de su ser. De este modo el hombre pecador expía plenamente su falta y no triunfa de Dios, ingresando al paraíso contra su voluntad, puesto que es eliminado del mundo de las existencias.

Por lo demás, suponer que el pecador, egresado de este mundo y en medio de sufrimientos horribles, pueda continuar en su rebeldía contra Dios y sólo pueda ser reducido por el aniquilamiento de su ser, es algo psicológicamente falso.

El que peca no lo hace por el gusto de rebelarse contra Dios o de ofenderlo: lo hace buscando una satisfacción, un placer o una ventaja personal, o por evitarse un sacrificio (v. gr., el que no ayunara en el tiempo prescrito). El mismo pecador deplora que esto no pueda hacerse sin la desobediencia y la ofensa de Dios; pero cuenta con el tiempo suficiente para reconciliarse con Dios, se promete a sí mismo ese tiempo.

Una vez fuera de las oportunidades y posibilidades de darse placeres prohibidos o evitarse sacrificios impuestos, o sea, de pecar, la criatura no tiene el menor motivo ni interés de ofender a Dios. Luego se le sometería inmediatamente, si ello le diera opción a la reconciliación.

—Pero, ¿por qué no se sometió antes?...

— Por falta de luz, por una obscuridad o un error de la mente, error hijo de esa misma obscuridad.

Me explico. La criatura peca deplorando tener que ofender a Dios y prometiéndose obtener el perdón. Se confía a un cálculo de probabilidades del cual espera no condenarse. Y se atreve a correr un riesgo lejano, urgida y apremiada por la vehemencia perturbadora del atractivo del pecado. El que viera con evidencia la conexión necesaria de *tal* pecado con la reprobación eterna, *jamás* cometería ese pecado.

¿Que fiarse así a un cálculo de probabilidades es ofensivo para la dignidad de Dios? Evidentemente que lo es, y así lo aprecia el hombre en sus momentos de serenidad, cuando su conciencia no sufre la sugestión de la tentación.

Pero la conciencia balanceada en la embriaguez de la tentación, no lo siente así, y peca. En el fondo, pues, hay un error

hijo de una *obscuridad mental* dentro de la cual debe formarse el juicio práctico que decidirá si se peca o se resiste.

Por esto en el cielo *no es posible* el pecado — los teólogos lo enseñan—, porque hay plena luz.

Se dirá que esa obscuridad o ese claroscuro es suficiente para la responsabilidad.

Sí, para una responsabilidad limitada, que acarree una sanción limitada, temporal, lo concedemos por el momento. Pero jamás será suficiente para acarrear una responsabilidad ilimitada, merecedora de una sanción eterna.

Nos confirma en esto el hecho de que muchos hombres se exponen al infierno por placeres por los cuales no se expondrían a males terrenos infinitamente menores. Este es un hecho psicológico. Así, por ejemplo, tal individuo creyente que no tendrá empacho de exponerse al infierno yaciendo con una mujer que no es la propia, no se atreverá a hacerlo si teme positivamente un contagio venéreo.

Luego ello indica que la percepción del infierno como pena posible, es psicológicamente demasiado débil para contrabalancear la inclinación de los instintos. Y en el instante de la tentación es precisamente cuando esa percepción se debilita más.

Luego, el darle al hombre un castigo infinito, cuando no se le otorgó la percepción suficiente de la gravedad de la culpa, ni de la posibilidad y monto de la pena, significa abusar de la debilidad del hombre. Y si se piensa que el mismo Dios que le dió esa exigüidad de conocimiento, le dió también esa vehemencia de instintos pecaminosos, aparece el Creador como cogiendo en un lazo a su criatura.

En el fondo, pues, nuestra argumentación se reduce a que, siendo limitados nuestro conocimiento y nuestra espontaneidad, nuestros actos libres no pueden acarrear nos responsabilidades ilimitadas.

En otros términos, el hombre es intelectual y volitivamente demasiado pequeño para comprometer con sus actos su propia eternidad.

Aunque nos halague mucho el saber que «la mayor dignidad del ser humano es la de ser el árbitro de su eterno destino», como dice el cardenal Mercier, en realidad tal cosa equivale a entregar al azar nuestro eterno destino.

Y esta afirmación es creída y vivida en la práctica por muchísimos que teóricamente la rechazan.

¿Qué significan, si no, esos temores de no conseguir su eterna salvación que acometen a muchísimas almas piadosas, que acometieron aún a santos que han sido canonizados? (1) Haciendo la parte que en esta clase de temores pueda corresponder a la neurosis, es indubitable que ellos obedecen, antes que todo, al sentimiento íntimo y profundo, aunque subconsciente, de que nuestra perseverancia en el deber está entregada al azar de circunstancias de las cuales será juguete nuestra voluntad. Porque, si yo me siento dueño de mi querer y es mi firme propósito nunca ofender a Dios, ¿por qué desconfiaría de mi futura fidelidad?

¿Porque soy débil? Pero, ¿no es esto confesar que el pecado se debe, no a maldad, sino a debilidad? Y volvemos a nuestra afirmación anterior de que siendo nuestra voluntad y nuestro conocimiento *limitados*, nuestros actos libres — que *nos imaginamos* libres — no pueden acarrear nos responsabilidades ilimitadas; o sea, que somos intelectual y volitivamente demasiado pequeños para comprometer con nuestros actos nuestra propia eternidad.

\*  
\* \* \*

Todo cuanto llevamos dicho del dogma del infierno se puede sintetizar así: No existe proporción alguna entre la falta — entre cualquier falta que pueda cometer el hombre — y una tortura eterna como sanción.

Añadamos una nueva consideración en apoyo de esta verdad.

Se condena, no el que comete pecados mortales en un número que supere cierta cifra, sino el que, en el instante de su muerte, tiene en su conciencia un pecado mortal que no le ha sido perdonado — ausencia de la confesión oportuna — aunque sea el único de su vida. En cambio, puede salvarse el que, habiendo cometido numerosísimos pecados, muere en circunstancias que le permitan arrepentirse y confesarse.

Se dirá que la Providencia divina no permitirá que quien cometió un solo pecado se condene, y se salve quien cometió muchos.

---

(1) Es sabido que San Francisco de Sales vivió durante un mes atormentado por la obsesión de su propia condenación. Y el suyo no es un caso aislado.

Sin embargo, las crónicas eclesiásticas y las hagiografías están llenas de ejemplos de grandes pecadores (v. gr., Sta. María Magdalena, Sta. María Egipcíaca, San Agustín, Sta. Margarita de Cortona, San Camilo de Lelis, etc.) que se salvaron, y de justos que se condenaron por cometer un solo pecado hacia el fin de su vida.

Además, teológicamente, un solo pecado mortal basta para merecer la eterna condenación. Luego, si uno se condena precisamente por la *multiplicación* de su pecado, se condenará por una circunstancia accidental, lo que no es justo, y si, de una serie de pecadores, algunos se salvan con pecados más numerosos y graves y otros se condenan con menos, entonces el condenarse o salvarse aparece manifiestamente como el resultado de un azar o de un capricho.

\*

\* \*

Según los teólogos y moralistas católicos, el poder pecar no es una *condición* del libre albedrío, sino una *imperfección* del mismo: en el cielo se gozará de mayor y más perfecta libertad y, sin embargo, no se podrá pecar. Dios es soberanamente libre y no puede pecar.

De aquí se desprende que la condición en que Dios nos puso en la tierra, con el poder de ofenderlo, no tiene más objetivo práctico que el de crearnos la posibilidad de errar nuestro fin último y hacernos eternamente desgraciados. ¿Y un Dios inteligente y bueno pudo hacer esto?

Que si se responde que el poder de pecar lleva como su correlativo el de elegir por nosotros mismos nuestra eterna felicidad, la dignidad de debernos a nosotros mismos nuestra salvación, yo argüiré con la precitada doctrina teológica: este mismo poder de salvarnos por nosotros mismos no se concibe ni puede existir sin su correlativo, el de pecar, que es una imperfección, como que se funda en una debilidad de nuestra razón y de nuestra voluntad. O sea, el poder salvarnos o condenarnos por nuestro querer, no son dos facultades distintas, sino dos caras o dos aspectos de un mismo poder. Y este poder es una imperfección. En otros términos: si el poder de salvarnos por nosotros mismos incluye o entraña el de condenarnos, siendo este último una imperfección, aquél también lo es en la realidad, aunque considerado *en cuanto aislado* aparezca

como una perfección. Pero el considerarlo en cuanto aislado es sólo el resultado de una operación de la mente, de una abstracción, que no responde a realidad alguna.

Permítasenos un ejemplo.

Un padre que no está seguro de la honradez de su hijo, sólo para tener la satisfacción de saberlo honrado a toda prueba, lo pone en la oportunidad de cometer una estafa y hacerse desgraciado. ¿Quién aprobaría el proceder de ese padre?... Podría indicar inteligencia, pero no corazón (1).

En el caso de Dios la cosa es peor. Porque, al fin y al cabo, el padre ignora si su hijo se conducirá honradamente, y tiene razones para esperarlo; mientras que Dios, para el caso de los que se condenan, sabe de antemano que van a sucumbir a la tentación. ¿Qué diríamos del padre que, estando seguro de que su hijo, colocado en tales circunstancias, se corromperá, lo coloca en ellas, sin embargo?

Añadamos, en contra de la hipótesis cristiana, que Dios mismo gradúa, dosifica esa tentación a la cual El sabe que su criatura va a sucumbir. ¿Por qué no la somete a una tentación más suave, que la criatura haya de vencer? Pecamos porque estamos inclinados al mal. Pero, ¿quién, sino Dios, nos dió esa inclinación al mal?

Y todas estas consideraciones nos ponen en presencia de esta tremenda pregunta, tantas veces formulada y jamás contestada: ¿por qué Dios crea a los que sabe que se van a condenar?

Y si tiene el poder de salvar a su criatura rebelde, ¿por qué no la salva, ya que su gracia es omnipotente?

Los católicos dicen que éstos son misterios. Los católicos están obligados a llamar misterios a muchas cosas que la razón independiente y sincera llama absurdos.

Pero no lo hemos dicho todo.

¿Por qué se salvan los que se salvan? Antes que todo, por la gracia de Dios, la cual *previene, acompaña y valoriza* la acción del hombre que, respecto de esa gracia, no es sino una *cooperación*. Además, según la teología católica, la perseveran-

---

(1) Esta hipótesis no es sino una trasposición del cuento «El curioso impertinente» que Cervantes inserta en el Quijote, cuento en el que un marido, deseoso de acrisolar la fidelidad de su mujer, la pone en ocasiones de caer, hasta que ella cae, en realidad. Cervantes llama «impertinente» al tal marido.

cia final no es sino otro don de Dios, que El otorga a quien quiere (1). Entonces, ¿por qué Dios no quiere salvarlos a todos? ¿Y cómo se concilia con el libre albedrío esa eficacia y esa necesidad de la *gracia*?

Para explicar estos dogmas inexplicables, o siquiera para mostrar que no son absurdos, han surgido diversas escuelas teológicas: las de los *bañistas* (del nombre de su fundador, el dominico Fray Domingo Báñez), *molinistas* (por el jesuíta Luis Molina), *congruistas*, *agustinianos*, *sincretistas*, etc.

Cada uno de estos sistemas considera absurdos a los restantes, y tiene la razón. Es decir, todos ellos son absurdos.

Estas controversias hicieron época en la historia filosófico-religiosa de los siglos XVI y XVII: llenaron inmensos volúmenes, promovieron apasionados enconos y acritudes entre las gentes de iglesia, atormentaron a muchos espíritus — y también a muchos cuerpos, que fueron a parar a la hoguera — y, sobre todo, hicieron perder un tiempo irreparable a muchísimos hombres inteligentes que hubieran podido contribuir poderosamente al avance de la ciencia, de la verdadera ciencia, si a ella dedicaran sus energías.

¿Se llegó a algún resultado, se despejó una sola incógnita? No, en absoluto. El pensamiento teológico suele actuar como el del neurótico que, después de cavilar y cavilar sobre un asunto, hurgándolo por todos sus aspectos y sutilizando hasta más allá de lo verosímil, se halla en el mismo punto de partida, y entonces lo abandona, no por haber adquirido una certeza imposible, sino por necesidad de reposo, por agotamiento (2).

Hemos tocado solamente este problema de la predestinación y de la gracia, al cual nos ha conducido el dogma del infierno. Sólo queríamos hacer ver que dicho dogma nos lleva a absurdos por todos sus aspectos.

---

(1) Los teólogos llaman *gracia* a una supuesta *energía* divina que estimula la actividad natural de la voluntad. El «estado de gracia» es la amistad de Dios y el consiguiente derecho al cielo, proveniente de la ausencia de todo pecado mortal no perdonado. «*Perseverancia final*» es la coincidencia del instante de la muerte con el estado de gracia, lo que determina la salvación eterna del sujeto en cuestión.

(2) Hubo un momento en que el Papa (Clemente VIII, si mal no recuerdo), bajo la presión de los dominicos, estuvo a punto de emitir un pronunciamiento *ex cathedra*. Entonces el doctísimo teólogo jesuíta y cardenal Belarmino, escribió al Pontífice disuadiéndolo, en términos tan respetuosos como audaces y firmes, por no poseer este último la ciencia suficiente. ¡Cosa bien sugerente, dicha a una persona reputada infalible!

## CAPITULO III

### DETERMINISMO Y LIBRE ALBEDRIO

Se plantea el problema de la naturaleza — libre o necesaria — de los actos humanos.—Se analizan los cuatro casos diversos a que pueden reducirse todas nuestras elecciones.—Libre albedrío y azar.—Argumento de la balanza, de Leibnitz: la voluntad se inclina necesariamente del lado del motivo más fuerte.—¿Está la raíz de la libertad en la *voluntad* o en el *juicio*? ¿Puede ser libre el juicio?—El «motivo» no debe ser considerado como algo *absoluto*, sino *relativo* a cada individuo, y, todavía, no como algo estático, sino esencialmente evolutivo y dinámico.—La pretendida volición necesaria del bien universal.—La volición en el hombre y en el animal.—¿Es posible que la conciencia registre el *hecho* de nuestra libertad? —El margen de espontaneidad.—Libre albedrío y estadística.—Determinismo y sistema penal.—Piedad humana hacia el delincuente.—Libre albedrío y física.

Hasta aquí hemos venido discuriendo sobre la base de que el hombre es plenamente dueño y, por tanto, moralmente responsable de sus actos; o sea, dando por demostrada la doctrina psicológica del libre albedrío.

Aun concedido este supuesto, el dogma del infierno aparece absurdo, como se ha visto. Pero si el libre albedrío es una ilusión, según lo piensan generalmente los psicólogos contemporáneos, el dogma del infierno se hace radicalmente insostenible, puesto que, desapareciendo la imputabilidad moral de nuestros actos, toda sanción vindicativa sería injusta y absurda.

En la forma más sumaria que nos sea posible, procuraremos condensar el resultado de nuestras reflexiones sobre este problema fundamental del determinismo o libre albedrío. Llegaremos a la conclusión de que él constituye una incógnita irresoluble en el estado actual de la ciencia; pero que las más fundadas probabilidades justifican la dirección del pensamiento contemporáneo en el sentido de que el libre albedrío no existe. Pero una cosa quedará plenamente establecida: si el libre albedrío es una realidad, entonces es tan limitado, se ejerce en un margen tan reducido, que la responsabilidad moral que de él se origine deberá ser también muy pequeña. Y de este modo obtendremos una poderosa confirmación de nuestra idea de que el dogma del infierno está en abierta pugna con la razón.

En el estudio de la naturaleza de nuestras voliciones — de si son determinadas o libres — debemos recurrir a dos fuentes de conocimiento: la de las ciencias física y biológica, y la de la puramente psicológica, o sea, la introspección, el análisis de los testimonios de nuestra conciencia.

¿Qué nos dice nuestra conciencia sobre la naturaleza de nuestros actos voluntarios?

Nos dice, en primer lugar, que siempre que actuamos reflexivamente, lo hacemos buscando un bien, es decir, algo que satisface una necesidad, conveniencia o aspiración nuestra. Aun cuando, en realidad, nuestra acción nos acarrea un mal, nosotros la ejecutamos buscando un bien; en términos escolásticos, miramos ese mal en razón de bien. Así, el que contrajera un mal grave por el abuso de algún analgésico, no habría pretendido precisamente ese mal, sino el bien de la mitigación de algún dolor, mitigación que el analgésico le procura. El mismo suicida, que se priva de la vida, condición de todos los bienes, lo hace para huir de algún mal que le ha hecho intolerable la existencia. Y esto es para él un bien.

El animal también, al obrar, busca espontáneamente lo que es un bien para él. Y el animal obra obedeciendo a una necesidad interior, a una verdadera exigencia de su ser psicofisiológico. En esto están todos de acuerdo.

¿Por qué es tan claro y evidente que el animal carece de libre albedrío? Porque, careciendo del poder mental de la abstracción, de la generalización, o poseyéndolo en forma muy rudimentaria, en ningún momento dado es capaz de concebir otro bien distinto del presente, del que actualmente lo solicita. Si colocáis a un animal sediento frente a una palangana con

agua, necesariamente beberá. ¿Por qué necesariamente? Porque su deseo fisiológico lo impulsa al acto de beber, se siente solicitado por ese bien, y como, en el limitado campo de su conciencia, no existe ni puede existir otro bien que lo distraiga del acto de beber, beberá fatalmente. El conocimiento y la voluntad del animal son acaparados totalmente por el bien presente, concreto.

El hombre, capaz de abstracción y generalización, siempre puede oponer mentalmente otros bienes, indefinidos bienes, al bien que lo solicita en un momento dado. Por esto, al ofrecer un vaso de agua a un hombre sediento, no podemos estar seguros de antemano de que beberá: puede que no beba, o por temor de enfermarse, si está muy agitado o sospecha que el agua contenga bacilos, o por el deseo de mortificarse si se trata de un asceta, o por otro motivo que puede sernos desconocido e imposible de prever.

Ahora bien, en presencia de esta pluralidad de bienes que nos solicitan en un momento determinado, ¿somos dueños de elegir cualquiera de ellos? ¿Puede nuestra voluntad optar por uno o por otro, sin ser determinada a ello por ningún factor externo o interno? He aquí planteado el gran problema — uno de los más viejos, fundamentales y oscuros de toda la filosofía—, cuyas dos soluciones contradictorias son el determinismo y el libre albedrío.

Para resolverlo, analicemos este hecho psicológico de nuestra elección.

Las diversas relaciones de los bienes elegibles entre sí y con la voluntad, nos llevan a establecer diversos *casos* de elección.

*Primer caso.* La voluntad debe decidirse por uno de dos — o de varios, lo mismo da — objetivos que le son totalmente indiferentes y que son idénticos entre sí.

Se me pide, por ejemplo, que incline uno de los dos platillos de una balanza colocando sobre él una pequeña pesa. Yo no tengo interés alguno en verificar esta operación. Me es totalmente indiferente inclinar el platillo de la izquierda o el de la derecha. ¿Qué me va a decidir a optar por el uno o por el otro? . . . Es evidente que la decisión no será provocada por uno de los dos objetivos, ya que ambos son idénticos y ambos me son indiferentes; la decisión no me será impuesta y ni siquiera solicitada de afuera; la resolución saldrá de mi propia voluntad, la resolución va a ser mía. ¿Puedo elegir cualquiera de los

dos platillos? Es evidente que sí. Mas, cuando me decida, ¿por qué elegiré uno más bien que el otro? Únicamente por el azar, ya que no existe — según la hipótesis — razón alguna que me incline a uno más que a otro (1).

En este primer caso, pues, parece que la voluntad humana es libre; pero la esfera o el margen en que se ejercita su libertad es el azar.

*Segundo caso.* La voluntad debe decidirse por uno de dos motivos que la solicitan exactamente en el mismo grado, puesto que son idénticos entre sí.

Un amigo me obsequia, por ejemplo, un dólar, y me pide que yo tome, a voluntad, el que tiene en su mano izquierda o su derecha.

En el caso anterior, yo no tenía interés alguno en la operación de inclinar alguno de los dos platillos de la balanza; aquí tengo interés en aceptar el dólar que se me ofrece, pero lo que me es indiferente es el tomar el de la izquierda o el de la derecha. ¿Qué cosa me puede decidir? Nada exterior a mí. Me decidirá yo mismo. ¿Y cuál será mi criterio o norma de elección? De nuevo el azar, únicamente el azar.

*Tercer caso.* La voluntad debe decidirse entre dos bienes de valor desigual, pero de la misma especie, reductibles a una común medida.

Me dan a elegir entre un billete de cincuenta y otro de cien pesos, para obsequiarme el que yo prefiera.

El billete de cincuenta pesos es un bien para mí, solicita mi voluntad. Pero el de cien pesos es un bien mayor, y me solicita con más fuerza. Entonces yo elegiré *necesariamente* el billete de cien pesos; yo no seré dueño, es decir, libre, de querer el billete de cincuenta. Igualmente, si me dan a optar entre dos obras de arte — dos cuadros, dos esculturas, etc. — de muy desigual mérito, yo elegiré fatalmente la que juzgue mejor.

---

(1) Según Fouillée, que discurre sobre un ejemplo análogo, la situación supuesta sólo tendría dos modos de desenlace, ambos debidos al azar. O yo no atenderé a nada, cerraré los ojos y dejaré posarse mi mano a la ventura, o bien pasearé mi vista del uno al otro platillo y, en un momento dado, fatigado de la experiencia, colocaré la pesa sobre aquel de los dos platillos en el cual me hallare pensando y que tendrá, por esta coincidencia, una razón de más en su favor. En las dos hipótesis, para decidirme, yo renuncio a decidirme y dejo al azar decidir por mí.

En la suposición de que pudiera elegir la peor — o el billete de cincuenta con preferencia al de cien pesos — lo hago con o sin motivos. Si lo hago sin motivo alguno, entonces ejecuto un acto irracional o caprichoso, o azaroso, que no debe ser considerado, ya que los defensores del libre albedrío no lo hacen radicar en el capricho ni en el absurdo. Si elijo con motivo, ese motivo podría ser, por ejemplo, el manifestar mi falta de ambición, mi modestia, el irrogar menor dispendio al donante, aun el demostrar que soy libre. Pero, en esta hipótesis, ya mi opción no se verificaría sobre motivos de la misma especie, reductibles a una medida común. Entonces caemos en la hipótesis que constituye el cuarto caso, cuyo análisis haremos en seguida. Insistiendo en el caso propuesto de la opción entre un billete de cincuenta pesos y otro de ciento, *si carezco de motivos o intereses extraños a los valores mismos* simbolizados en esas cifras, como *puede* ocurrir y es la situación contemplada en la hipótesis, la elección deberá favorecer necesariamente al billete mayor o a la mejor obra de arte (1).

*Cuarto caso.* La voluntad debe decidirse entre bienes de distinta especie, irreductibles a una medida común.

Por ejemplo: resuelto yo a adquirir una pintura, encuentro dos telas que son de mi agrado, una más que la otra, eso sí. Pero la que creo mejor, vale más caro. ¿Por cuál me voy a decidir?

Supuesto que la más cara exceda mi presupuesto, ya no habría opción posible. Pero si tengo dinero para adquirir la más cara, deberé optar en esta alternativa: tela cuyo mérito puedo representar por el coeficiente 5 y que vale mil pesos, y tela cuyo valor represento por el coeficiente 7 y que vale mil quinientos pesos.

La cuestión en abstracto es irresoluble, pues no se pueden reducir a una medida común el monto del desembolso y el valor artístico. Una tela es de superior mérito artístico, y en este sentido es un bien mayor; pero vale más caro, y en este sentido es preferible la otra. La cuestión, pues, sólo es susceptible

---

(1) Dice el cardenal Mercier: «Es físicamente imposible a la voluntad no preferir a tal bien que la razón práctica juzga *hic et nunc* inferior, tal otro que ella juzga *hic et nunc* y desde el mismo punto de vista, mejor... Escoger deliberadamente el menor de dos bienes considerados desde un mismo punto de vista, no sería hacer acto de libertad sino de locura.»

de una solución concreta: para este adquiridor que soy yo, dados su situación económica, su pasión por el arte, por el lujo, su amor al ahorro, su vanidad y otros sentimientos más que aquí pueden influir, ¿qué pesa más sobre su ánimo, sobre su voluntad?

Decimos que se decidirá necesariamente, ineludiblemente por el término que lo solicite con más fuerza. O sea, su resolución será provocada y determinada de afuera, por el peso de los motivos que su espíritu perciba en pro de uno de los términos de la alternativa.

Que si no es decidido y determinado a una opción por la objetividad de los motivos, sino que *se* decide por sí mismo, por su *propia voluntad*, ¿qué criterio o norma adoptaría para decidirse? Si la voluntad sigue a la razón, obedecerá al motivo que su razón le muestre como el más fuerte, y no será libre. Si la voluntad no consulta a la razón, sólo se decidirá por el azar o por el capricho, y tampoco será libre.

Este es el célebre argumento de Leibnitz, que compara la voluntad a una balanza, que se inclina necesariamente del lado del peso más fuerte.

Este argumento no ha recibido hasta hoy ninguna refutación aceptable.

Respecto de lo que he denominado el motivo o la razón *más fuerte*, cabe advertir que no es preciso que sea tal *objetivamente, racionalmente*: basta que lo sea *aparentemente*. Es decir, lo que a mí, en el instante de efectuar mi elección o decisión, me solicita más o se me presenta como mejor, eso es la razón — o motivo — más fuerte. Puede que *racionalmente* no *debiera* ser más fuerte. Por ejemplo: Fulano, que sufre de una insuficiencia cardíaca, debe efectuar un viaje, digamos de Santiago a Antofagasta, y sus recursos económicos le permiten optar por cualquiera de los tres medios de locomoción: tren, vapor o avión. Racionalmente, debería preferir cualquiera de los dos primeros; pero si nuestro hombre es de temperamento arriesgado, temerario, y experimenta verdadera pasión por el vuelo, es posible que la perspectiva del placer de semejante viaje aéreo a Antofagasta pese mucho más en su ánimo que la consideración del daño *eventual* que pudiera ocasionarle su corazón débil. Para él, en ese momento dado, será el motivo más fuerte. Permítaseme otro ejemplo, en que juega el factor *conciencia*. Muere Zutano, después de haber prestado una suma de dinero sin formalidad jurídica alguna. El prestatario, de consi-

guiente, puede apropiarse dicha suma sin que nadie se lo impida y ni siquiera lo sepa. ¿Lo hará o la devolverá a los herederos legítimos? No puede negarse que su *deber moral* es aquí claro, ineludible, categórico; pero tampoco se puede negar que la alternativa es de por sí una *tentación*, el ceder o no a la cual dependerá de la solidez o viveza del sentido moral del sujeto y a la vez de su misma situación pecuniaria, que puede permitirle verificar esa restitución con un sacrificio mayor o menor o sin ninguno. De varios deudores hipotéticos, colocados en idéntico caso, es posible que A reintegre al momento la suma total — cumpliría plenamente con su deber de conciencia —; que B la restituya dentro de un plazo más o menos largo; que C la restituya parcialmente — B y C cumplirían a medias con su deber —, y que D no la devuelva en absoluto y se la apropie — faltaría rotundamente a su deber. Cualquier resolución que adopte el sujeto colocado en esta coyuntura, será la que para él, en ese momento dado, corresponde al motivo más poderoso. Es claro que, en abstracto, y en el plano de la moral, aquí no hay problema: el deber exige la restitución *íntegra e inmediata*. Pero aunque se realiza frente a un problema abstracto, la elección misma es siempre un hecho concreto, individual, personalísimo, y no se la puede concebir sino ajustada a lo que para el sujeto, en el instante de resolver, constituye el motivo o la razón más fuerte, corresponda o no a lo que es en sí *racional o moral*.

Todo esto quiere decir que la noción de *motivo* o *razón más fuerte* es enteramente relativa, circunstancial, como que representa la *reacción personal*, en un momento dado, de determinado sujeto, ante sollicitaciones encontradas.

\*  
\* \*

Dicen los escolásticos que la libertad reside formalmente en la voluntad y radicalmente en el juicio, o sea, en la inteligencia.

Reconocen que, para que la voluntad pueda ser libre, primeramente debe serlo el juicio, ya que aquélla sigue a éste.

Pero, ¿cómo puede ser libre el juicio? ¿Soy yo libre de juzgar, de pensar en forma diversa de mi visión intelectual de las cosas? Yo juzgo, creo las cosas como las veo, como se me aparecen y no puedo juzgarlas de un modo diverso. Mi intelligen-

cia no es más libre de rechazar o modificar su pasiva registración de las cosas, que la cámara fotográfica de rechazar o modificar las imágenes del objetivo que la impresiona.

Esto también lo confiesan los escolásticos, que dicen que la inteligencia es una facultad *pasiva*.

Mas, para el efecto de sostener su tesis del libre albedrío, pretenden hacer una excepción, introducir una brecha en la doctrina anterior. Y dicen que el juicio es libre al hacer la aplicación de las normas o reglas generales de conducta a los casos particulares y concretos. Pone como ejemplo Mercier una proposición que, en su enunciado general y abstracto, se impone al juicio de cualquiera, es de irrecusable evidencia: «Los hijos deben respetar a sus padres». Yo no soy libre de reconocer o no esta verdad. Pero al hacer la aplicación de esta norma o regla general a *mi* caso concreto: «¿debo yo respetar a mi padre en esta oportunidad?», dice el mismo Mercier que mi razón es libre (1). Porque el respetar a mi padre en esta oportunidad, implica para mí el imponerme molestias determinadas. En *cierto sentido*, pues, no es un bien respetar a mi padre en tal oportunidad. Y ante el doble punto de vista desde donde yo puedo resolver mi actitud, mi juicio quedaría libre.

Respondo que no quedaría libre. Porque mi razón, en esta circunstancia dada, analizará la gravedad y urgencia del precepto: «hay que honrar padre y madre»; analizará, por otro lado, las molestias que su cumplimiento me irrogaría en esa misma circunstancia, así como las molestias de su incumplimiento. Y de la confrontación de todas estas razones en esa oportunidad particular, dadas mis ideas, pasiones, impulsos, toda mi psicología del momento, en una palabra, veré una cosa, arribaré a una conclusión determinada, que representará mi personal reacción intelectual ante *tal* problema práctico en *tal* instante. Y este juicio concreto mío será tan necesario como el que hiciera en abstracto al reconocer: «los hijos deben respetar a sus padres».

Lo propio que en el caso de la opción entre una tela de mayor valor artístico, pero más cara, y una de menor valor, pero más barata. La solución que yo dé a este problema práctico *concreto* tampoco será libre: representará también mi reacción personal ante tales solicitaciones, dada mi psicología del momento.

---

(1) *Psychologie*, t. II, p. 107.

Y, como lo hicimos al exponer este caso, preguntaríamos, analizando el propuesto por Mercier: si yo no resuelvo el problema práctico concreto de si debo en tal oportunidad respetar a mi padre, siguiendo el veredicto objetivo de mi razón, ¿con qué criterio lo resolveré? No quedan sino el capricho o el azar.

\*  
\* \*

Se arguye contra la asimilación de la voluntad a la balanza que se inclina del lado de la pesa mayor, que la balanza es enteramente pasiva con relación a las pesas, mientras que la voluntad reacciona sobre los diversos motivos que la solicitan, modificándolos según su querer, prestando atención a unos más que a otros, suspendiendo la reflexión en determinado momento. «Tenemos conciencia de que, en un amplio margen, nosotros mismos conducimos el curso de nuestras deliberaciones, disponemos nuestro plan de acción, detenemos la atención sobre un objeto o sobre tal aspecto del objeto y la desviamos de otro; en una palabra, tenemos conciencia de que *nosotros mismos preparamos nuestra decisión definitiva*» (1).

Pero, preguntamos ¿nosotros, ¿por qué la voluntad dirige la deliberación en un sentido o en otro, concentra la atención sobre tales motivos u objetos, mientras deja otros en la penumbra o en el olvido?... No hay sino esta respuesta: porque la voluntad estaba ya de antemano inclinada en tal sentido, por la fuerza de un motivo del orden sensible o racional, consciente o inconsciente. La deliberación, en este caso, no tendrá más fin que remover ciertos obstáculos a la decisión ya virtualmente tomada, o sea, deshacer ciertas objeciones, ahogar ciertos escrúpulos que contrarían la decisión que anhelamos. Nos hacemos, pues, la ilusión de que nosotros mismos elaboramos nuestra volición cuando, en realidad, no hacemos sino plegarnos o ceder a motivos objetivos y externos que nos manejan, de los cuales triunfa el más fuerte, el que, para mí, en tal instante determinado, es el más fuerte.

En comprobación de lo cual está el hecho de que, sintiéndome de antemano inclinado a tal decisión, al deliberar sobre los motivos contradictorios, a fin de desvirtuar los que se opo-

---

(1) MERCIER, *Psychologie*, t. II, p. 123.

nen al que tengo virtualmente elegido, uno de éstos, sin embargo, se me presenta con luz nueva y cautiva mi asenso: se convierte en el motivo más fuerte y arrastra mi decisión.

Expliquémonos con mayor precisión aun — y lo que diremos ahora mostrará que no se puede dar un sentido riguroso a la analogía de la pasividad de la mente que conoce con la de la cámara fotográfica. Cabe una distinción entre las verdades — o proposiciones, o percepciones, o conocimientos, que, para el caso, son lo mismo — sencillas, de evidencia irrecusable, y las complejas, en que no es posible o es difícil la evidencia y cualquier grado de convicción se obtiene tras un laborioso proceso mental. En las primeras el espíritu no tiene más que someterse a lo que *ve*. En las segundas, que son el resultado de varias percepciones combinadas, que a menudo no se presentan todas simultáneamente al espíritu ni patentizan desde luego la solidaridad profunda que las encadena, en éstas, digo, cabe cierta intervención de nuestra actividad afectiva, volitiva. Es decir, según nuestras *simpatías*, nuestros *anhelos e instintos*, *descuidamos* ciertos aspectos del problema e *insistimos* en otros, logrando así que nuestra visión intelectual coincida o se ajuste con nuestro deseo. En otras palabras, dentro de cierto margen, *nos creamos* la convicción que satisface a nuestra voluntad o a nuestra afectividad. Esto no es *necesario*, pero es *posible*.

Aunque en un capítulo posterior trataremos ex profeso este tema del influjo de los elementos volitivos sobre las convicciones — de la autosugestión, si se quiere—, era indispensable anticipar estas nociones para la cabal comprensión del problema que nos ocupa.

Cuando, pues, los miembros de la alternativa que solicita nuestra elección pertenecen a la categoría de estas proposiciones complejas, no evidentes, el espíritu no se queda *pasivo* ante las mismas, sino que las manipula, por decirlo así, en un trabajo mental en que las percepciones objetivas son deformadas por la tracción de los deseos o instintos, del elemento afectivo o volitivo.

El resultado final, la conclusión de este proceso mental, representa lo que es para nosotros el motivo más fuerte; lo que *ipso facto* elegimos.

Ahora bien, dicen los partidarios del libre albedrío que no cabe la asimilación de la voluntad que se decide con la balanza que cede al peso mayor, porque este mismo proceso acusa la

acción de la voluntad sobre los motivos, ya que ese manipular razones tiranteadas, comprimidas o abultadas por nuestros sentimientos o afectos, revela precisamente la presencia y la actividad de la voluntad libre que maneja todo ese proceso y lo resuelve.

Hay aquí una ilusión que desvanecer.

Cómodamente se fragmenta o reparte la personalidad, la psiquis, en facultades perfectamente distintas que desempeñan cada cual su papel, su etapa en el proceso de la elección, o sea, de la volición. La inteligencia inspeccionaría primeramente los motivos, analizándolos, pesándolos, comparándolos. Los instintos, los apetitos, los sentimientos, influirían en seguida sobre los primeros dictámenes de la razón, haciendo que ésta los revisara tiranteada, manejada hasta cierto punto por aquéllos. Y detrás de la razón y de los impulsos, como una última instancia, como *árbitro* supremo (1), estaría la voluntad libre, que habría manejado todo el proceso y a la que correspondería la elección en la etapa final del mismo.

Pues bien, tal voluntad *distinta* de las inclinaciones de los deseos y apetitos que se barajan con las razones en el proceso electivo, es una ilusión. Lejos de intervenir o actuar como *árbitro después* del proceso volitivo, la voluntad *es* el mismo proceso, o, si se prefiere, la resultante final del proceso.

Una vez que han sido analizados los diversos motivos, bajo la tracción de los apetitos e inclinaciones, por supuesto, no cabe ya elegir: *ya está hecha la elección*, pues *ese mismo análisis ha sido la elección*. Eso sí que, como lo único que *perdura* de dicho análisis o proceso volitivo es su *último instante* — la elección—, se ha creído que este último instante era independiente del proceso mismo, cuando sólo es su término necesario, el resultado final de una actividad cuyos momentos se encadenaron todos necesariamente los unos a los otros; o más exactamente, *se iban convirtiendo los unos en los otros*.

¿Dónde sorprendemos aquí la libertad? Porque esos apetitos, pasiones, afectos, etc., que han influido en las deliberaciones, no son algo así como representantes o embajadores de la voluntad libre, según lo quiere la tesis librealbedrista, sino que son todos elementos *fatales, ciegos*, dentro de la psiquis.

Es evidente que no es perfecta la analogía entre la elección voluntaria y la inclinación de la balanza por el peso mayor.

---

(1) Adviértase que las palabras «albedrío» y «árbitro» tienen una raíz etimológica común (del latín *arbitrium* y *arbitr*, respectivamente).

Es claro que cada peso es algo *estático, fijo, inmutable*, en tanto que el motivo es tan *cambiante y evolutivo* como la actividad del espíritu que lo considera.

Sin embargo, la comparación con la balanza, dentro de ciertos límites, expresa muy adecuadamente el proceso volitivo. Si entendemos por «motivo» — y es lo que debemos entender — el proceso total de la valuación o ponderación por el espíritu de cada uno de los términos de la alternativa, entre los cuales se verificará la opción, entonces es evidente que el motivo que resulte más fuerte, será el que se captive la elección, tal como el peso mayor inclinará la balanza.

Para hacer más completa la analogía, entonces, yo propondría que, en lugar de suponer dos pesas indivisas actuando sobre los platillos, supusiéramos dos montones de pesas de diversos tamaños y densidades. A la simple vista, sería imposible predecir cuál montón — el de la derecha o el de la izquierda — irá a pesar más. Sobre cada platillo iríamos colocando alternadamente las diversas pesas que integrarían cada montón. La operación total representaría, pues, una serie de oscilaciones de los platillos, hasta que la situación de éstos al depositarse la última pesa, reflejaría cuál de ambos montones pesaba más.

En el proceso volitivo, cada etapa dentro de la consideración de cada uno de los motivos, representaría una de las diversas pesas de un mismo platillo. El montón total, representaría el *proceso total* de la consideración o análisis de un mismo motivo.

Ahora la comparación es más clara y exacta. No es todavía perfecta, porque es imposible que un proceso físico sea trasunto exacto de un proceso psíquico. Pero nos ayuda grandemente a darnos cuenta clara de la determinación de la voluntad por los motivos.

Esta teoría de que nuestra voluntad cede fatalmente al motivo más fuerte, no implica el que, de consiguiente, sea posible prever con certeza la decisión, para lo cual bastaría medir de antemano o ponderar los diversos motivos. No; porque la ponderación de los motivos varía de un individuo a otro, y en un mismo individuo, de un momento a otro. La apreciación de los motivos, como ya lo insinuamos, representa una reacción netamente personal y circunstancial, y el «motivo» no debe ser concebido como algo estático, sino como algo esencialmente evolutivo, dinámico.

\*

\* \*

Acabamos de ver que no existe, que nunca existe esa libertad del juicio que sería la raíz de la libertad de la voluntad.

Pretende la psicología tomista que la decisión libre es el resultado de la atracción de los motivos *en combinación* con el contingente propio de la voluntad.

Un bien concreto, dicen, ejerce necesariamente una atracción, o sea un influjo sobre la voluntad; mas no la arrastra. La voluntad sería arrastrada únicamente por el bien absoluto, al cual aspira, y que constituye el objeto de una volición espontánea y necesaria.

Bajo la atracción, pues, de un bien concreto, la razón *reflexiona* y percibe que no es *el bien*, y, por tanto, si puede quererlo, puede también no quererlo. «En presencia de este doble juicio de la razón reflexiva, la voluntad permanece indeterminada. Luego la determinación final, si se produce, no vendrá del objeto solo, sino de la voluntad; ésta es dueña de su querer, es libre» (1).

A todo esto respondemos negando perentoriamente tal *volición espontánea y necesaria del bien absoluto y universal*, que serviría para contrapesar victoriosamente, en la balanza de la voluntad, la atracción de cualquier motivo concreto.

En realidad, ese bien *absoluto y universal, el bien*, no es sino una abstracción, o sea, el resultado de una operación mental, un ente de razón. Y no ejerce ninguna atracción sobre la voluntad. Esta es atraída únicamente por *realidades particulares*, o por ilusiones, pero juzgadas o miradas como realidades.

Es evidente que nunca, de antemano, Ud. podrá estar cierto de que a mí me decidirá tal móvil de querer u obrar. Ni yo tampoco podré estar cierto. Porque yo, con mi facultad de abstraer y generalizar, siempre puedo oponer a *este* bien, otro u otros bienes concretos, con los cuales contrapesar victoriosamente su atracción. Por ejemplo, si a mí, necesitado, me ofrecen un subsidio pecuniario, yo puedo rehusarlo, o por orgullo, o por no irrogar una molestia a quien me lo ofrece, o por reservarlo para otro más necesitado que yo, o para estar en situación de solicitarlo yo mismo en una oportunidad más aflictiva, etc. Todos éstos serán otros tantos bienes con cada

---

MERCIER, *Psychologie*, t. II, p. 124.

uno de los cuales yo puedo contrapesar la acción del primero. Si se quiere, un bien determinado, bajo la acción de la reflexión, se *desdobra*, se *prolifera*. Pero, al fin y al cabo, la voluntad siempre tendrá que elegir entre uno de todos estos bienes. ¿Y cuál elegirá? El que, en el instante de la reflexión, sea para ella más fuerte. Y volvemos a la balanza de Leibnitz.

Por otra parte, cuando dicen los tomistas que la voluntad, con su contingente propio, suple o colma la insuficiencia de los motivos (1), pregunto yo otra vez, ¿con qué criterio o norma la suple? Y no hay otra respuesta sino ésta: en cuanto la voluntad no se ciñe a la dirección de los motivos objetivos, se entrega al capricho o al azar. Y la experiencia confirma ampliamente esta afirmación. ¡Cuántas veces nuestra razón permanece perpleja, dudosa ante solicitaciones más o menos equivalentes de los diversos y contrarios motivos objetivos! Se reflexiona, se vuelve a reflexionar, hasta que, por fin, fatigados de reflexionar y de dudar, nos decidimos al fin por cualquier cosa; o más bien, según la fórmula de Fouillée, dejamos al azar resolver por nosotros.

Será nuestra conclusión final, pues, que si alguna libertad existe, no puede ser otra que la del azar.

En realidad, la inmensa mayoría de los actos humanos se ejecutan siguiendo la rutina o el azar. Y como el azar nos permite optar indiferentemente por cualquiera de los términos de una alternativa, ha venido a formarse en nosotros la conciencia de que somos libres. Mas cuando reflexionamos maduramente antes de tomar una decisión, advertimos que el resultado a que arribamos es el *único* a que podíamos arribar, como que nos lo impone una evidencia, que nos crea una ineludible necesidad psicológica. Por esto ciertos actos sólo son posibles antes de la reflexión. Por esto, cuando sabemos que una persona, requerida de tomar una resolución que puede afectarnos personalmente, tiene un ánimo indiferente o ambiguo entre el partido que nos favorece y el que nos perjudica, nos apresu-

---

(1) «El sentimiento de la libertad psicológica encierra un doble elemento: primero, una solicitud que proviene de un motivo objetivo; este motivo me atrae pero no me determina: en seguida, un complemento positivo a la insuficiencia del motivo objetivo. La determinación libre resulta de la combinación de las dos influencias; sin embargo, la de la voluntad es la única decisiva: se la llama consentimiento.»

ramos a ir donde ella para hacerle ver los motivos que debe tener presentes; o sea, *para que la reflexión le cree una necesidad psicológica* y le impida confiar su resolución al azar.

Todo intento de *persuadir* a los demás una determinada actitud o línea de conducta — por la conversación, el artículo periodístico, el libro, la oratoria en cualquiera de sus géneros, etc. — no supone, como lo quiere una psicología superficial, que ellos son libres y señores de sus determinaciones y, en consecuencia, dueños de adoptar las que les insinuamos. No; ello supone únicamente que nuestros razonamientos van a actuar en el cerebro de ellos como motivos de obrar en un sentido determinado; o sea, que van a enriquecer o fortificar una de las dos series de motivos encontrados que los solicitan, pudiendo, en consecuencia, hacer triunfar la resolución que anhelamos, no por el arbitrio del sujeto, sino por el peso victorioso de una de las series de motivos, aquella que nosotros habremos contribuído a aumentar con dichos razonamientos nuestros. En la balanza de su determinación, estos razonamientos se van a convertir en pesas echadas sobre el platillo que deseamos inclinar. La persuasión no actúa, pues, mediante una supuesta libertad que tendría el que es objeto de dicha persuasión, sino que actúa gracias al poder motor de las imágenes o ideas que introducimos en el cerebro sobre el que deseamos actuar, inclinándolo a una determinación dada.

A mayor reflexión, pues, mayor determinación; a menor reflexión, mayor indeterminación, toda la indeterminación del azar.

Por eso el lenguaje corriente llama *espontáneos* a los actos irreflexivos: espontáneos, es decir, nuestros, procedentes de nosotros mismos.

Por eso dice profundamente Leibnitz que la libertad no es sino la espontaneidad del ser inteligente: *spontaneitas intelligentis*.

El animal y el hombre son capaces de actos espontáneos, o sea, de actos en que el individuo se mueve a sí mismo y por sí mismo, siendo sólo la *iniciativa* y la *dirección* de su movimiento determinadas por una representación cerebral, en tanto que el mineral y el vegetal son totalmente movidos. O sea, mientras éstos están sujetos a una necesidad *física*, aquéllos lo están a una necesidad *psicológica*.

Y nosotros, los hombres, nos hacemos la ilusión de que somos libres — ¡quién sabe si los animales también se la hacen!

En realidad, nuestra espontaneidad sólo se diferencia de la del animal en que es la de un ser inteligente, o de mayor inteligencia. Y esta inteligencia, o sea, esta facultad de abstracción, de ideación, de que el animal carece o que sólo posee en grado rudimentario, multiplica indefinidamente nuestros motivos de obrar y los mismos objetos de nuestras elecciones; hace que éstas puedan ir precedidas de una deliberación, que sean actos complejos. Donde el animal sólo puede tener dos términos entre los cuales elegir, el hombre, con su facultad de abstracción y su imaginación, puede crearse veinte, indefinidos términos. Pero no por ejercerse sobre un campo más fértil en opciones, su decisión será menos psicológicamente *necesaria*. Y la pretendida conciencia de nuestra libertad no es más que una ilusión. Porque, como dice Stuart Mill, «para tener conciencia de que soy libre, yo debería tener conciencia de que, antes de haber elegido, hubiera podido elegir de otra manera... Ahora bien, la conciencia me dice lo que yo hago o lo que yo siento; pero *lo que soy capaz de hacer* no cae bajo la registración de mi conciencia».

Esta argumentación de Stuart Mill permanece tan indestructible como la de Leibnitz.

Y aun podemos decir que el tiempo le ha traído una inesperada confirmación. En efecto, hoy día, después de los trabajos de James, de Bergson y sobre todo de Freud y su escuela, debemos admitir en nosotros un doble psiquismo, uno consciente y otro inconsciente o subconsciente. Y en muchísimos de nuestros actos — pensamientos o voliciones — que referimos totalmente a nuestra personalidad consciente, influye, en una medida que no es dable precisar, esa otra personalidad «sumergida», nuestro psiquismo inconsciente.

\*

\* \*

Si al lector le proponen una pingüe ganancia al precio de una calumnia que tendría que levantar a alguien, rechazaría indignado tal proposición. ¿Necesitaría mucho dispendio de energía moral, mucho carácter, para resistir a esa tentación? De ninguna manera. Porque los principios de rectitud y de nobleza que se le imbuyeron desde la infancia, el ambiente en que ha vivido, la estimación de su propia dignidad de hombre honrado, su sentimiento religioso, si lo posee, de tal manera

tienen dispuesto su espíritu, que una villanía semejante no constituye una tentación para él, no cae, por el momento, dentro de sus posibilidades de obrar. Digo «por el momento», porque si viniera a perder, con el tiempo, su actual escrupulosidad de conciencia, entonces quizás necesitara luchar mucho consigo mismo para no sucumbir a esa tentación; y si, deslizándose por la pendiente del mal, llegara a adoptar por norma que «el fin justifica los medios», entonces aceptaría esa proposición sin vacilar.

Pero, hoy mismo, tú que no eres capaz de calumniar, que estás en imposibilidad moral de calumniar, acaso serías capaz de ser parcial o apasionado para juzgar a uno de tus semejantes, o de incurrir en una mentira oficiosa, o en un desliz de la carne.

A la inversa, si te insinúan abandonar la próspera situación económica que has adquirido, renunciar a tus expectativas de ser rico, para dedicar todos tus esfuerzos a una empresa caritativa o filantrópica, puede que ello tampoco te ponga perplejo: sin dudar y sin vacilar, lo rechazas de plano. Como tal vez rechazarías, sin titubear, la idea de encerrarte en un lazareto a cuidar pestíferos o coléricos. Hay actos de virtud, hay heroísmos que están por encima de tus posibilidades de obrar. En cambio, serías capaz de erogar periódicamente una suma para sostener una institución de caridad o de arriesgar tu vida para salvar de las llamas o de las aguas a cualquier desconocido.

Tal creyente jamás dejará de asistir a misa el domingo; tal otro faltará, de cuando en cuando. ¿Por qué? Porque el primero tiene una fe tan viva o un concepto tan claro de los derechos de Dios sobre nuestra conducta, que esta consideración que lo obliga a ir a misa, será infinitamente superior para él a cualquier otra ventaja o interés de orden humano que le aconsejara en alguna oportunidad faltar al precepto dominical. Esto último no sería una tentación para él, no caería dentro de sus posibilidades de obrar.

Durante mi vida de profesor conocí a muchos alumnos que eran absolutamente incapaces de cometer el menor acto de indisciplina o la menor falta de respeto. Otros incurrieron en estas faltas siempre que se les presentaba la oportunidad. Nunca juzgué que los primeros debieran sostener grandes luchas consigo mismos para mantener su correcta línea de con-

ducta, y que, por tanto, fueran muy virtuosos, que tuvieran en ello mucho mérito.

Conocí alumnos inteligentes, incansablemente estudiosos; y otros que nunca estudiaron y no eran menos inteligentes. Para los primeros, la pereza no era tentación; para los segundos, el estudio no era aliciente.

¿Qué se desprende de estas observaciones, de estos *hechos* psicológicos?

1.º Que casi toda nuestra actividad volitiva está como canalizada, discurre como por rieles que le señalan una trayectoria a la cual se acomoda sin reflexión ni esfuerzo, y

2.º Que hay un sector, pequeñísimo, de nuestra vida volitiva, en que se da la ambigüedad, en que somos capaces de ejecutar un acto tanto como su contrario, en que, ante una bifurcación de nuestro camino, podemos seguir así el de la derecha como el de la izquierda. A este sector lo denominó nuestro «margen de espontaneidad».

Vimos que nuestro querer sigue fatalmente a nuestro «ver» intelectual. Permaneciendo idéntica la visión, o sea, la convicción, no cambiará ni oscilará la voluntad. Esta se mueve al compás de la idea, adaptándose a sus menores sinuosidades y alternativas. A lo mejor, como quiere Espinosa, la voluntad no es más que la misma idea que se exterioriza, prolongándose en la acción.

Pero sobre algunos puntos prácticos — «prácticos»: que dicen relación a la «acción», que postulan una decisión — nuestra convicción es insegura, es tornadiza, nuestra conciencia está en la penumbra. Estos son los que determinan nuestro «margen de espontaneidad». Lo que significa que nuestras posibilidades de elecciones contradictorias sólo se dan en el sector oscuro de nuestra conciencia. Es aquí donde tiene su reino el azar.

Y todo esto no es más que una confirmación del determinismo psicológico.

Si trasladamos estas observaciones del individuo a la sociedad, la estadística nos revela que los actos humanos que ella puede controlar — matrimonios, nacimientos legítimos o ilegítimos, robos, homicidios, suicidios, etc. — se repiten con regularidad que es el índice de un determinismo innegable.

\*

\* \*

Dijimos al comenzar este estudio sobre nuestras voliciones, que el problema de su determinismo o libertad podía resolverse o considerarse a la luz de la introspección — lo que acabamos de hacer — y a la de las ciencias física y biológica.

Estas últimas no han dado hasta ahora ningún resultado apreciable en lo que concierne a nuestro problema. Se ha pretendido negar el libre albedrío en nombre de la ley de la conservación de la energía, que aquél destruiría; y últimamente se lo ha querido defender invocando la imposibilidad de fijar las leyes que rigen los movimientos de los átomos, movimientos que parecerían sustraerse al determinismo universal.

Pero nada hay definitivo a este respecto.

Los argumentos que hemos desarrollado nos inducirían a concluir perentoriamente que el libre albedrío no existe; mas el análisis de los datos de nuestra conciencia es algo tan sutil y escabroso, que preferimos, usando de una máxima discreción filosófica, declarar que todas las probabilidades están en su contra. No nos inclinamos, en cambio, al determinismo rígido, ya que reconocemos un sitio al azar (1).

Pero una cosa flota con caracteres de irrecusable evidencia: la responsabilidad moral, si existe, es en un grado mínimo, tan mínimo, que bien puede considerársela inexistente.

¿Se deducirá de aquí que el código penal es un absurdo y toda sanción una inhumanidad?

¿Inhumanidad?... sí, pero inhumanidad necesaria.

La sanción no se da como *vindicta*, sino como un *escarmiento*. La pena, recibida o anunciada como consecutiva al delito, influye para que éste no se cometa o no se repita. El miedo a la sanción actúa como una pesa en la balanza de la conciencia, para contrarrestar la inclinación al delito.

La pena, pues, es socialmente útil, y, por el momento, y puede que siempre, indispensable, también dentro de la hipótesis determinista.

¿Pero la pena es cruel, ya que es moralmente inmerecida? Sí, es cruel, como lo es castigar al perro o al caballo que amaestramos. Los mismos que niegan libre albedrío y todo rudimento de inteligencia a los animales, aceptan, sin embargo, que la sanción y el premio son necesarios para educarlos.

---

(1) A quienes se interesen por el problema de la conciliación del azar con el orden cósmico, los remitimos al ensayo de W. James «El dilema del determinismo», incluido en su obra «La voluntad de creer».

Por esto vemos en el delincuente o en el vicioso, antes que nada, un ser desgraciado. Fué la víctima de un error — faltó el educador o el consejero oportuno que lo sacara de ese error — o de su estructura cerebral defectuosa, o del medio ambiente degradado, o de una fatalidad hereditaria.

El primero en sufrir del delito es el delincuente. Debió sufrir antes de cometerlo; sufrirá siempre, después. El dolor sigue a la falta como al cuerpo su sombra. El malo ya está bastante castigado con ser malo.

Compadezcamos a las víctimas; compadezcamos, también, a los victimarios.

Los santos que tuvieron espíritu amplio y corazón generoso, amaron a los pecadores. La piedad, casi enfermiza, que muchos sintieron hacia los débiles, les nació de su intuición de que el pecado es una fatalidad o una ceguera. «¡Que los pecadores te conozcan, Dios mío,» — decía San Ignacio de Loyola — «pues si te conocieran, no pecarían!»

Si la literatura rusa ha ejercido una verdadera seducción sobre occidente se debe, aparte de sus encantos puramente literarios, a ese hondo sentimiento de piedad humana de que se halla empapada, a su actitud comprensiva en presencia de las debilidades de los hombres.

\*  
\* \*

En la concepción original del vocablo, «libertad» es la condición del que no es prisionero ni esclavo. A partir de esta significación primitiva, el término ha venido recibiendo muchas otras, hasta el punto de que podemos ya definirlo, en su mayor amplitud, como «la condición de cualquier actividad que puede ejercerse plenamente, esto es, sin traba alguna, sin más límites que los de su propia naturaleza».

Así, es *libre* el agua que, al surgir de la vertiente, discurre sin más leyes que las de la gravedad, en oposición al agua canalizada u obstaculizada en cualquier forma: es *libre* el animal entregado a la espontaneidad de sus movimientos, en oposición al que está acorralado, enjaulado o amarrado; funciona *libremente* el mecanismo no impedido por objetos o fuerzas extrañas — como lo sería un reloj con su aceite congelado o algún cuerpo que lo paralizara —; es *libre* un país cuando es soberano, esto es, cuando se rige a sí mismo, independiente

de todo poder ajeno, etc. En todos estos casos, y en mil más que pudiéramos imaginar, se realiza nuestra definición de la libertad como la «condición de cualquier actividad que puede ejercerse plenamente, esto es, sin traba alguna, sin más límites que los de su propia naturaleza».

Al aplicar esta noción al hombre, advertimos dos clases de trabas o límites que pueden enajenarle o reducirle su libertad: físicos y morales. Los primeros son materiales e imponen una coacción exterior y material, v. gr., las cadenas, la reclusión, etc. Los segundos consisten en la intimación de una *norma* de conducta, a que se estima tiene el hombre el *deber* de someterse. El límite o la traba física presiona o violenta brutalmente el cuerpo del hombre; el límite o la traba moral se ejerce al través de una representación mental que *solicita* su voluntad a ajustarse a determinada *norma* de conducta.

Nada tenemos que explicar respecto de la coacción física.

La coacción — o traba o límite — moral proviene: *a)* de un sistema o conjunto de principios de conducta estimados convenientes o necesarios en cada agrupación social y que se consideran dictados por nuestra misma naturaleza y sancionados por Dios, o expresión simplemente de las conveniencias de la vida social, de la dignidad humana o de la mera costumbre (o de estos tres elementos combinados): he aquí la *Moral*; *b)* del conjunto de normas que la autoridad social promulga como necesarias al bien común: he aquí la *Ley*, que será civil o eclesiástica, según emane de la autoridad civil o religiosa.

Ante la moral y ante la ley, la libertad del hombre es, de consiguiente, relativa, pues ambas le señalan *deberes* que canalizan o limitan su actividad. Cabe advertir, respecto de la ley civil, que el conjunto de restricciones que impone al individuo varía enormemente con los regímenes — y éstos con los tiempos, culturas y países — y que ese grado determinado de holgura o independencia individual garantido en el régimen liberal, es lo que se llama *libertad*, en el sentido usual y, digamos, popular del vocablo; esa libertad que, incoada en el régimen constitucional inglés, recibió un significado filosófico y una trascendencia universal de parte de la revolución francesa y del liberalismo del siglo XIX.

Esa *libertad* civil o política, pues, es algo *relativo*: no designa una autonomía ilimitada del individuo, sino un *determinado* grado de dependencia. Y lo prueba el hecho de que

esta misma libertad que es el caos ante un criterio absolutista, representa la esclavitud ante el ideal anarquista.

He rememorado las nociones anteriores — que si no supusiera del dominio de los lectores a quienes se dirige este libro, habría debido colocar al principio del presente capítulo — únicamente para llegar a precisar el concepto de libertad o determinismo de la voluntad, objeto de nuestro estudio.

La ley o la moral se limitan a *proponerle* a la voluntad humana, sin forzarla, un determinado *ejemplar* o *norma* de conducta o de querer. En el sentido de que el hombre *debe* ajustar su voluntad a la norma, a la indicación o al esquema jurídico o moral, el hombre *no es ni jurídica ni moralmente libre*. Pero tal dependencia *jurídica* o *moral* no roza siquiera la libertad *psicológica*, tanto porque hay una infinidad de nuestros actos que así la ley como la moral abandonan a nuestra elección — a ellas les son *indiferentes* — cuanto porque deja intacta nuestra *capacidad* o *facultad* de *querer*. Y así el hombre absolutamente *puede* actuar o a lo menos puede querer actuar contra la ley y contra la moral, aunque no *deba*.

El problema de la *libertad psicológica*, el único que ha sido objeto del presente capítulo, se refiere a nuestro *poder absoluto de querer*, o sea, de *elegir* entre acciones opuestas o contradictorias (1). ¿Tiene tal poder nuestra voluntad?...

Desde luego, existen enfermedades que la suprimen en forma continuada o intermitenté: el *abúlico* y el *impulsivo* no son seguramente dueños de su querer.

Pero ¿lo somos en nuestras condiciones normales?...

Lo han negado los *fatalistas* y los *materialistas*. Para los primeros, la voluntad sería misteriosamente manejada por la divinidad o por el destino; para los segundos, hallándose<sup>4</sup> todo sujeto al mecanismo inflexible de los procesos de la materia, regidos por un determinismo riguroso, no cabe sitio alguno para la libre voluntad, que así se ve eliminada «a priori».

---

(1) Dificulta la exposición y la comprensión de estas nociones nuestra insuficiencia de lenguaje. En efecto, con el mismo verbo *poder* nos vemos obligados a expresar alternativamente dos ideas diferentes: el poder moral o jurídico, el *permiso*, digamos, y el poder psicológico, que yo he llamado aquí *poder absoluto*. ¿Puedo yo odiar a mi padre? *Moralmente* no, pero *psicológicamente* sí, pues tal sentimiento cae dentro de mis posibilidades psíquicas. Ambos significados están más o menos reflejados en el idioma inglés con los verbos *may* y *can*.

A las alturas en que vivimos y filosofamos, ya el fatalismo no puede ser tomado en serio, y sólo lo recordamos como una etapa dentro del proceso del pensamiento concerniente a este punto. Estimamos que el determinismo materialista debe ser rechazado como contrario a nuestra experiencia interna más evidente, que reconoce a nuestra voluntad una posibilidad de elecciones contradictorias, siquiera en el plano del capricho o del azar (ver pág. 68-70). Por lo demás, en el plano estrictamente empírico sobre el cual pretende razonar el materialismo, no ha exhibido ningún hecho en favor de su tesis determinista (ver pág. 83).

¿Querrá decir, entonces, que nuestro querer es libre, ya que parece aplicársele perfectamente el concepto general de libertad como «condición de cualquier actividad que puede ejercerse en su plenitud, esto es, sin traba alguna, sin más límites que los de su propia naturaleza»?

Al descartar el fatalismo y el determinismo materialista, la filosofía pudo declarar que la voluntad era *libre* ya que, en realidad, es una actividad que se ejerce en su plenitud, sin ser entabada o determinada por fuerzas extrañas a su naturaleza.

Durante mucho tiempo, pues, la palabra «libertad» se aplicó a nuestra voluntad o querer, en su sentido tradicional.

Pero *no se ha advertido* que, insensiblemente, se ha modificado en forma substancial el concepto de libertad en su aplicación a la voluntad. El análisis psicológico, cada vez más penetrante y sutil, ha permitido precisar el sentido real en que la idea de libertad se aplica a la voluntad. Y pensamos que, en esta especulación, la psicología de Leibnitz marca una nueva época.

En efecto, hoy ya no puede plantearse el problema en esta forma: «¿se rige a sí misma la voluntad o es regida por fuerzas o poderes extraños?», sino en esta otra: «la serie de motivos de obrar en un sentido u otro, puestos en juego por la deliberación, ¿constituyen o determinan, en su conjunto, la volición, la resolución, el querer, o bien aun *después* de agotada la deliberación permanece todavía indiferente nuestra psiquis, y tendría la facultad de decidirse por cualquiera de esos términos que la solicitan?» En otras palabras: «detrás y sobre ambas series de motivos contradictorios, ¿existe todavía en nosotros una facultad árbitro con poder real de decidirse en cualquier sentido, con una decisión que sería verdaderamente suya, más

o menos como por encima de los alegatos de los abogados está el veredicto del juez?

Ahora sí que podemos formular una definición precisa del libre albedrío: es una (supuesta) facultad que de tal modo sería la causa o la dueña de nuestras voliciones, que, una vez agotada la deliberación y en presencia de los motivos contradictorios que atraen o solicitan nuestro querer, tendría todavía el poder real de optar por uno u otro, de manera que en justicia se le pudiera asignar un premio por sus actos buenos y una pena por sus actos malos.

Ahora se comprenderá que, para su plena inteligencia, esta definición debía ser la conclusión y no el encabezamiento del presente capítulo.

Todo lo que dejamos dicho nos hace pensar que el libre albedrío, así entendido, no pasa de ser una ilusión (1).

---

(1) Del propio campo racionalista ha surgido un defensor genial de la libertad, M. Bergson. Pretende plantear el problema y demostrar la existencia del libre albedrío en un plano nuevo y original. No permitiéndonos la naturaleza del presente libro una refutación en particular de M. Bergson, sólo apuntaremos que, habiendo leído su obra (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) después de escribir el presente capítulo, nada estimamos deber modificarle. Baste al lector saber que, para M. Bergson, el libre albedrío no puede ser definido, pues «toda definición del mismo daría fatalmente razón a los deterministas». Yo estimo, a la inversa, que en este punto como en el que más en filosofía, es esencial establecer una definición cabal de lo que se entiende por «libre albedrío». Por no haberlo hecho M. Bergson, podemos aplicar a su teoría a este respecto, el mismo concepto olímpico que él aplica globalmente a los argumentos clásicos de deterministas y librealbedristas: «deja intacto el problema de la libertad».

## CAPITULO IV

### EL DOGMA DEL INFIERNO

(*Segunda Parte*)

La caridad cristiana y los réprobos.—Esfuerzos realizados por los pensadores cristianos (Orígenes, Catharinus, De Pressy, Dr. White, P. Faber, Mons. Bougaud, etc.), para suavizar el dogma del infierno.—Importancia y perennidad del problema.—Crueldad fundamental del cristianismo.—El fracaso de la creación.

Ahora se dará cuenta el lector de que era indispensable este largo paréntesis sobre la naturaleza de nuestros actos reputados «libres», para apreciar todo lo absurdo, lo inhumano y primitivamente bárbaro del dogma de la pena del fuego eterno.

Todo pecado mortal — hablo lenguaje católico — comporta una aceptación implícita del fuego eterno, a cambio de un placer fugitivo y deleznable.

¿Pero no es eso una locura? ¿Es posible creer y ofender a Dios? Un asceta del siglo XVII, que es también uno de los clásicos de nuestra lengua, el jesuíta Alonso Rodríguez, refiere el dicho ingenioso de alguien que sostenía que para los pecadores sólo había dos sitios adecuados: la inquisición y la casa de orates. Porque el pecador cree o no cree. Si lo segundo, es un hereje y debe ser puesto en manos de la inquisición; si lo primero, si a pesar de creer, es todavía capaz de ofender a Dios, quiere decir que ha perdido el juicio y debe ingresar a la casa de orates.

Este chiste contiene más filosofía moral que todas las obras de Suárez. Porque, en el fondo, equivale a decir: no se es moralmente responsable del pecado. Y el pecador debe ser perdonado, si no por débil, a lo menos por estúpido. Pues elegir el infierno a cambio de un efímero placer terreno es, antes que todo, un error, un error magno.

Es indudable que, en el pecado, el elemento error, estupidez o locura, prima sobre el elemento maldad, lo recubre totalmente.

Por eso Dios no pudo crear el infierno. El, infinito y magnánimo, debió condolerse, si no de la debilidad, a lo menos de la estupidez del hombre mezquino e insignificante.

Por esto podríamos decir que la doctrina del infierno, al atribuir a Dios ignorancia de lo que somos o crueldad refinada e implacable, es una calumnia contra Dios.

Pero, dentro de la hipótesis de que Dios es en realidad cruel — de lo que no se pueden evadir todos los que creen o dicen creer en el dogma del infierno —, los réprobos debieran merecernos infinita compasión. Porque ¿cabe mayor desventura? Ellos llegaron a ese lugar arrastrados por su inclinación al pecado, *inclinación recibida del mismo Dios*. ¿Que pudieron resistir esta inclinación? Mas si, de hecho, no la resistieron, sabiendo que con no resistirla se exponían a una tortura eterna, ello quiere decir que su inclinación pecaminosa era demasiado vehemente. Y entonces Dios, «creador de voluntades tan perversas, no tendría otra cosa que hacer sino compadecerlas y compadecerse a sí mismo por haberlas creado. Su deber no sería castigarlas, sino aliviar en lo posible su desgracia; mostrárseles tanto más dulce cuanto ellas serían peores. Los condenados, si fueran realmente incorregibles, tendrían en suma más necesidad de las delicias del cielo que los mismos elegidos» (1).

Estas palabras de M. Guyau parecen extraer o quintaesenciar el contenido filosófico de un poema o si se quiere parábola en verso de Vigny, cuyo argumento, teológicamente disparatado, pero filosóficamente muy sugestivo, podemos resumir así: Las lágrimas vertidas por Cristo ante la tumba de Lázaro, fueron convertidas por Dios en un nuevo ángel, Eloa, el que, por su extraordinaria bondad y amabilidad, se presentó ante sus compañeros de la corte celestial como la encarnación de la piedad y la compasión: su naturaleza respon-

(1) J. M. GUYAU. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

día a su noble origen. Un día los demás ángeles, «imprudents une fois», le refirieron la historia de Lucifer. Pero en vez de experimentar horror hacia él, Eloa se sintió movido a piedad por su triste destino. Desde entonces se puso triste y meditativo: el pensamiento de aquel ángel, un día el más hermoso de todos, y ahora condenado a sufrimiento y exilio eternos y como petrificado en la rebeldía y en el odio, lo atraía como una idea fija, le derretía el alma en una conmiseración proporcionada a tamaña desventura. Un día, no pudiendo ya más con estos sentimientos, abandonó la corte celestial en busca del hermano descarriado y maldito, en la esperanza y en la necesidad de aliviar de algún modo su infortunio. Y de este modo se alejó tanto, tanto, de la órbita de la acción divina y, compasivo, se aproximó de tal manera a Satán, que se abandonó enteramente a su seducción y a su destino (1).

\*  
\* \*

Si el pecar o permanecer fiel es cuestión de mayor o menor luz en la conciencia, el convertirse o no, es también cosa de luz mayor o menor.

Si un amigo a quien yo hubiera querido entrañablemente y que me debiera su situación de felicidad, me fuera ingrato hasta el extremo de juzgarme con injusticia o calumniarme, ¿cuál sería mi deseo, mi anhelo íntimo? ¿Tal vez castigarlo, martirizarlo, aniquilarlo?... Esto no curaría la herida de mi alma. Pero si yo pudiera hacer luz en su cerebro, de modo que, reconociendo su falta y solicitando espontáneamente la reconciliación, pudiera yo de nuevo recibirlo como amigo, esto sería lo único que me dejaría plenamente satisfecho.

Si Dios quisiera *hacer luz* en la conciencia del pecador, éste también deploraría su conducta, lamentaría su desgracia de haber nacido con una naturaleza *mala* y se propondría ser bueno en adelante.

La piedad católica incurre en una chocante contradicción: mientras el pecador está vivo, debe ser compadecido, debe ser amado, es digno de que oremos y nos inmoemos por él; aunque sea el peor de los pecadores. Mas ese mismo pecador, desde el momento que está — se lo supone — en el infierno, no tiene derecho a nuestra piedad ni a nuestra caridad.

---

(1) ALFRED DE VIGNY; *Eloa, ou La sœur des anges*.

Sin embargo, en cierto sentido tienen razón los católicos: el apiadarse ellos de los condenados ¿no sería dar una lección a un Dios que no se apiada de los condenados? . . .

Confieso ingenuamente que aunque muchas veces procuré compadecerme y moverme a lágrimas con la meditación de la pasión de Cristo, nunca lo conseguí, ni siquiera leyendo las descripciones patéticas de Fray Luis de Granada, La Puente, Faber, monseñor Gay o Catalina de Emmerich. Un Dios que *por su propia voluntad* se pone en las manos de aquellos desgraciados verdugos, en vez de iluminarlos para que no cometan el horrendo crimen, me parecía algo invenciblemente convencional y teatral. Los buenos cristianos deben derramar lágrimas sobre la pasión de Cristo, que duró quince horas — bien que los teólogos han descubierto que Cristo padeció horriblemente durante los treinta y tres años de su vida mortal. ¿Y por los réprobos que sufrirán eternamente no se derramará una lágrima?

Cuando la afeminada piedad católica de hoy — en la que se sobrevive el romanticismo — que ha reemplazado al Cristo por el «Corazón de Jesús», nos dice que El es «manso y humilde» y nos lo pinta con ademanes y mirada lánguidos, al recordar que se trata del mismo Cristo que mantiene los fuegos del infierno eternamente encendidos, entonces nos parece escuchar la más odiosa ironía.

\*

\* \*

Desde los primeros años de la Iglesia, los mismos pensadores cristianos han venido haciendo tentativas para dulcificar la inhumana creencia en el infierno.

Ya en el siglo III el poderoso cerebro de Orígenes — que en cuanto a personalidad filosófico-teológica, a laboriosidad y a celo apostólico, bien pudiera medírselas con San Agustín, al que supera incomparablemente en erudición filológica — comprendió que la eternidad de las penas pugnaba con la razón y sostuvo que todas las criaturas racionales alcanzarán finalmente la bienaventuranza, ya que los mismos réprobos y aun los demonios serían un día reintegrados al estado de justicia. Semejante doctrina, la *apocatástasis*, fué condenada, al nacer, por los sínodos alejandrinos — año 231 — y después por los concilios de Constantinopla de 543 y 553.

A los que siguieron esa opinión San Agustín denomina irónicamente *misericordes*, es decir, «compasivos» (*De Civitate Dei*). Entre ellos se cuentan los priscilianistas en el siglo IV, los anabaptistas y los socinianos en la época de la reforma luterana, y en nuestro tiempo no pocos protestantes, entre los cuales podemos mencionar al teólogo Ritschl.

El doctor anglicano Eduardo White — que vivió en la segunda mitad del siglo XIX — sostuvo que la inmortalidad no era connatural al hombre, concediéndola Cristo sólo a los buenos; los malos, expiada su culpa, tornarían a la nada. Esta doctrina fué vulgarizada por Mr. Drummond, profesor de la Universidad de Glasgow.

Los propios católicos también han hecho sus generosas tentativas en este sentido.

Las han hecho presionados por una evidencia que a muchos de ellos, pese a su anhelo de ortodoxia, les ha sido imposible recusar.

«No es de extrañar que este terrible misterio de la justicia divina haya angustiado en todos los tiempos a la razón humana», escribe M. Paul Bernard. Y añade esta significativa confesión: «La teología católica no duda en reconocer que la sola razón humana no basta para demostrar la eternidad de las penas: ningún argumento decisivo probará que Dios no tenía la libertad de no haber creado el infierno» (1).

El dominico Catharinus — siglo XVI — sostuvo, en valientes polémicas, que el fuego del infierno era meramente metafórico.

Hirscher cree posible que *algunos* que mueren en pecado mortal se salven, pues sus pecados son tales que todavía dan lugar a conversión después de la muerte, y el Dr. H. Schell promete una futura liberación a todos los condenados, exceptuando sólo a los que libre y obstinadamente la rechacen.

Monseñor de Pressy, obispo de Boloña — siglo XVIII —, a quien Bougaud estima «el mejor teólogo de su época», de tal modo dulcifica las penas de los réprobos, que llega a pensar que es preferible estar en el infierno a no existir. El citado Monseñor Bougaud y el P. Faber, admitieron también una disminución progresiva de los sufrimientos de los condenados. Ha llegado al extremo en este sentido Saint-George Mivart, que nos habla de «felicidad» en el infierno (2).

(1) En su artículo sobre la materia en el *Dictionnaire apologétique*.

(2) Es curioso el destino del eminente naturalista con aficiones filosó-

Todas estas y otras tentativas se han estrellado contra la rigidez dogmática de la Iglesia Católica que, comprometida por decretos de antiguos concilios y por una tradición de la que le es imposible desentenderse, no tiene más camino que interpretar honradamente el Evangelio — alguna vez había de hacerlo — en aquellas hoscas páginas que nos conminan con el fuego eterno.

\*  
\* \*

Alguien dirá que le doy excesiva importancia a esta doctrina del infierno.

Le responderé que es noblemente empleado el esfuerzo tendiente a evidenciar lo absurdo, lo pueril y lo bárbaro de una creencia que todavía hombres inteligentes se empeñan — aunque cada vez con menor resultado — en hacer aceptar como conforme a razón por otros hombres inteligentes.

Le responderé, además, que esa creencia constituye uno de los puntos cardinales del dogma católico, y que el problema que plantea debe ser considerado y resuelto en toda concepción moral del universo.

O se tiene una concepción estrecha y mezquina del destino humano: la felicidad para los *escogidos*, para unos cuantos, o una concepción amplia y generosa: la felicidad posible para *todos*.

La religión hindú, la teosofía y el racionalismo, adoptan la concepción generosa, única que se concilia con la razón. El cristianismo adopta la concepción estrecha y mezquina, que subleva nuestros más puros sentimientos.

Por todo esto, en el fondo, el cristianismo es una doctrina desapiadadamente cruel.

En efecto, ¿cuál es el balance de la obra divina? En el seno de su eternidad, Dios existía solo. Dios era «el Ser», el que lo comprendía y lo llenaba todo. De nadie ni de nada ne-

---

ficas que fué Saint-George Mivart (1827-1900). Nacido en Londres y convertido tempranamente al catolicismo, fué profesor de biología en el Catholic University College de Londres y después de filosofía de la historia natural en la Universidad de Lovaina. Espíritu inquieto, sus audacias doctrinales lo pusieron varias veces en conflicto con la ortodoxia y días antes de morir hicieron caer sobre sus canas venerables la excomunión del cardenal Vaughan. Obras principales: *Genesis of Species, Nature and Thought, Origin of Human Reason, Happiness in Hell*, etc.

cesitaba, pues encontraba en su esencia lo que lo hacía plenamente feliz.—Estoy exponiendo el dogma cristiano—. Podemos decir que, antes de la creación, la felicidad *era*.

Dios quiere hacer compartir su felicidad por otros seres. Mas no lo acierta sin que, al mismo tiempo, haga a muchos otros irremediable e infinitamente desdichados. Dios crea ángeles: muchos se le rebelan y debe condenarlos a eternos suplicios. Dios crea hombres: muchos también se le rebelan y debe exterminarlos por un diluvio. Y la humanidad que resurge de una sola familia fiel, se corrompe de nuevo, e irá a engrosar las filas de los réprobos.

¡Qué mala suerte ha tenido Dios con su creación! O más bien, ¡qué naturalezas tan protervas ha creado Dios, que no pueden ser sino ingratas con su bienhechor!

\*

\* \*

Antes de cerrar este capítulo, me limitaré a plantear lo que llamaría un problema de psicología de ultratumba.

Según la doctrina cristiana, los bienaventurados serán absolutamente felices. Mas yo me pregunto: ¿y no empañará en nada su felicidad el saber que, en el mismo instante en que ellos se anegan en delicias, hay millones de seres humanos que sufren y sufrirán eternamente torturas indecibles?... ¿Y los bienaventurados que cuenten entre los réprobos al amigo, al cónyuge, al padre, al hijo?...

Pero ya que, por hipótesis, la felicidad de los bienaventurados tendrá que ser absoluta, sin nube ni mengua alguna, deberemos admitir que Dios dispone de algo así como un anestésico que les duerma el sentir y los libere o exima, como al superhombre de Nietzsche, de esa noble debilidad humana de la compasión.

Confieso que semejante cielo, la sociedad de esos entes *deshumanizados*, que pueden seguir siendo infinitamente dichosos ante el espectáculo de la desventura suprema, despierata una repugnancia irresistible en mi sentido moral.

## CAPITULO V

### LA BIBLIA Y LA RAZON. EL GENESIS

La mentalidad europea frente a la Biblia.—El concepto de *inspiración divina*.—El Dios antropomorfo del Génesis.—El «tabú».—El pecado original.—¿Hablaban y pensaban los animales?—Arbol que da la inmortalidad, sin que el mismo Dios lo pueda impedir.—La religión mosaica y la inmortalidad.—Dios reduce la edad de los hombres, de varias centurias a ciento veinte años máximo.—Dios se *sorprende* de la maldad del hombre y se *arrepiente* de haberlo creado; luego se *arrepiente* de haberlo castigado con el diluvio.—Moralidad de los patriarcas.—Apología y santificación de la mentira.—El «hexamerón» o relato de la creación en seis días y su célebre conflicto con la ciencia.—La tragicomedia del pensamiento católico a caza de una solución.

Las diversas religiones suelen tener sus libros sagrados, en que se narran las comunicaciones hechas a los humanos por la divinidad y se consignan sus preceptos. Así, son famosos los Vedas, de los indios; el Libro de los Muertos, de los egipcios; la Biblia, de los hebreos; el Avesta, de los persas; el Corán, de los mahometanos, etc. Libros de ingenuidad primitiva en que, con pretensiones de historia, se nos sirven nebulosas leyendas, en que se dan la mano el utilitarismo y la observación de la vida con la fantasía más exuberante, en que la poesía culmina en la alucinación.

Al hacerse cristiano el europeo, tuvo que adoptar como su libro sagrado el de los judíos, la Biblia. Pero, como el cerebro

del europeo está urgido por una necesidad de lógica que no experimenta el oriental, la Biblia, en manos de los cristianos, ha corrido una suerte única entre todos aquellos primitivos libros sagrados.

El cristiano, vale decir el europeo, heredero del espíritu greco-latino, ha experimentado la necesidad de formarse un concepto preciso y exacto, en primer lugar, de la historicidad de la Biblia y, en seguida, de la naturaleza y límites de su inspiración divina, supuesto que se la considere como el resultado de una colaboración intelectual del hombre con Dios.

Al tratar de satisfacer esta necesidad de su espíritu, o sea, al aplicar a la Biblia los criterios lógicos, se ha estrellado el occidental con una serie de obscuridades, ambigüedades y contradicciones de tal manera insolubles, que han dado origen, primeramente, a una multitud de sectas en que se fragmentó el cristianismo naciente, y luego después, sobre todo a partir del Renacimiento, a un conflicto irreductible entre el conocimiento racional y los datos de la llamada revelación; en otros términos, entre la ciencia y la fe. Este conflicto ha originado el proceso de la disolución del cristianismo, proceso cuyos avances se advierten de una manera sensible desde la Reforma hasta nuestros días.

Referí en páginas anteriores que una de mis primeras dificultades para abrazar la fe católica, había sido esa oposición, por lo menos aparente, entre la Biblia y la razón. Referí también que, antes de resolverme en definitiva a repudiar la idea religiosa, me propuse leer con independencia de juicio, con espíritu crítico, los libros sagrados. A poco de iniciada, esa lectura me llevó a la negación formal y decisiva de la fe, que ya agonizaba en mí.

Ahora voy a consignar los resultados de esas lecturas; o sea, las contradicciones, obvias y chocantes, entre la Biblia y la razón, la moral y aun el sentido común, que no pueden menos de sorprender a quien la lea con ánimo desprevenido y honradez de criterio.

Pero antes, y para que se pueda medir el alcance y el significado de esos absurdos, debo exponer, siquiera sintéticamente, la doctrina católica de la «inspiración».

Según la teología católica, la Biblia es el resultado de una íntima y misteriosa colaboración del hombre con Dios, en la cual Dios actúa como el agente principal y el hombre como su *instrumento*.

Y así como se atribuye toda obra material al artífice y no al instrumento de que éste por ventura se sirve — al pintor y no al pincel se debe la pintura maestra—, se puede afirmar con toda propiedad que el autor de la Biblia es Dios.

¿Quiere decir que Dios ha *dictado* y Moisés, David, Salomón y demás hagiógrafos han sido meros *amanuenses* suyos, según la expresión de algunos padres de la Iglesia?

No; Dios no ha reducido el papel del hagiógrafo a la pasividad del mero amanuense. Dios *inspira*, es decir, sugiere a la mente de su colaborador humano todas las ideas que deben ser consignadas; pero se las sugiere de tal modo, que éste conserva su personalidad literaria, su estilo original, su acción propia respecto de las palabras que han de servir de expresión a las ideas y aun respecto de las ideas mismas. De aquí que el estilo de Isaías sea muy diverso del estilo de Ezequiel, el de San Mateo del de San Juan.

Mas, interrumpirá aquí el lector: ¿cómo es posible que, debiendo consignar el hagiógrafo todas y solas las ideas que Dios le inspira y existiendo una correspondencia y una dependencia tan íntimas entre las ideas y las palabras, pueda, sin embargo, caberle a aquél alguna libertad y alguna acción personal con relación a las palabras y aun a las ideas? Mi lector seguramente no comprende esto. Yo, al menos, no lo comprendo. Pero consolémonos: los teólogos no lo comprenden tampoco. Como que es totalmente incomprensible.

Si nosotros apreciamos y discernimos las acciones que, en una obra humana material, caben al artífice y a su instrumento — v. gr., qué acción tienen, sobre la letra, el calígrafo y su pluma—, en cambio no concebimos en absoluto lo que pudiera ser una inteligencia humana que, al propio tiempo que sirve de instrumento a la inteligencia divina, ejercita, sin embargo, una acción intelectual y volitiva propia.

Me explico.

Discuten los teólogos si la inspiración divina se limita a las puras *ideas*, o se extiende también a las *palabras*, siendo esta última la opinión más conforme con la tradición y la más aceptada hoy día.

¿Pero se concibe qué papel personal, qué originalidad o individualidad pudiera poner en juego un escritor a quien la divinidad le sugiere hasta las *palabras* que debe emplear?... Por esto en el siglo pasado estuvo muy en boga la teoría de

que Dios sólo inspira las ideas, dejando las palabras enteramente a elección del hagiógrafo.

Esta doctrina que, según lo advertimos, tiende a ser desechada hoy día como menos conforme a la tradición y a la teoría filosófica escolástica relativa a la *acción instrumental*, tampoco salva lo que pretende salvar, o sea, cierta originalidad, cierta personalidad del escritor sagrado, dentro de la acción inspiradora divina que lo anima

¿Por qué? Porque es un *absurdo psicológico* el que se me puedan sugerir *todas* las ideas que debo consignar, sin que simultáneamente y por el mismo hecho se me sugieran también las palabras convenientes.

En efecto, nosotros no podemos pensar sin palabras, y concebir una idea importa expresar, siquiera mentalmente, una palabra o una serie de palabras.

Se me dirá, acaso, que una misma idea puede ser expresada de muchas maneras y con palabras muy diversas. Esto es una ilusión. El escritor que medita, vacila, se rectifica, antes de llegar a la expresión definitiva de su pensamiento, no delata con ello que tenía a su disposición *muchas maneras diversas* de expresarlo, sino que buscaba la *expresión única* que traducía o encarnaba su pensamiento con propiedad y fidelidad absolutas. Si lo advertimos bien, nos convenceremos de que, en la gestación de una frase o período, cada eliminación, cada interpolación, cada rectificación que efectuamos antes de llegar a la redacción definitiva, no representa sólo una modificación puramente verbal, sino un diverso matiz del pensamiento, una idea diversa. El proceso de la redacción, pues, es un esfuerzo para encontrar, para precisar nuestra propia idea, antes que un esfuerzo para elegir una entre varias expresiones equivalentes de la misma.

Se comprenderá mejor lo anterior, si se tiene presente que la coincidencia de los sinónimos es casi siempre *parcial*; o sea, es rarísimo que un mismo idioma tenga dos o más vocablos que signifiquen *exactamente* lo mismo. Por ej., *hablar, decir, explicar, manifestar, referir*, son otros tantos términos que corresponden cada cual a una idea *distinta*, aunque haya cierta comunidad entre ellos y, en determinados casos, puedan usarse el uno por el otro. Tampoco expresan idéntica idea las palabras *bueno, bondadoso, benévolo, benéfico, cariñoso*, ni las palabras *casa, edificio, construcción, habitación, residencia*; etc.

Se infiere de lo anterior que, cuando se nos da una *idea precisa* que transmitir, es nula o *insignificante* la libertad u opción que se nos deja en la elección de las palabras que la expresan. ¿Cómo se pretende, entonces, que el escritor sagrado o hagiógrafo, que recibe de la divinidad *todas* las ideas que transmite, pueda aportar a su expresión un contingente intelectual propio, una personalidad literaria, un *estilo*, en suma?

Hay una concepción vulgar y falsa del estilo que lo identifica con la *forma* literaria, concepción según la cual el estilo sería a las ideas lo que las ropas al cuerpo que cubren. ¿Será necesario repetir una vez más que el estilo *está en las ideas mismas*, que resulta de la manera enteramente personal, inalienable, inconfundible, incommunicable, con que cada cual siente, piensa, reacciona, y que esta manera de sentir, pensar y reaccionar resulta, a su vez, de la estructura mental de cada cual, de sus experiencias íntimas y de su cultura, hasta el extremo de justificarse la definición de que «el estilo es el hombre»? (1)

Esto nos confirma en la idea de que la noción teológica de *inspiración*, al establecer por una parte que *todas* las ideas consignadas en la Biblia han sido recibidas de la divinidad, y, por otra parte, que cada autor sagrado — Moisés, Isaías, San Pablo, etc. — ha colaborado con la misma divinidad hasta imprimir a lo escrito su sello personal, su estilo, establece cosas inconciliables, incompatibles.

En la misma noción de «inspiración», que es la base del carácter divino de la Biblia, encontramos, pues, un enigma, por no decir un absurdo, para cuya explicación los mismos católicos están en desacuerdo y han excogitado varios sistemas.

Pero demos por un hecho esto que repugna a nuestra razón, para ver cómo la Biblia puede ser la exteriorización de ese hecho; o sea, cómo el contenido de la Biblia responde a la noción de «libro inspirado por Dios» (2).

(1) Nada de lo apuntado significa que yo no admita una distinción entre el *fondo* y la *forma* en la obra literaria. Las ideas esbozadas son las que considero indispensables para la crítica del concepto teológico de *inspiración*. Insistir en ulteriores explicaciones sobre lo que llamaríamos «filosofía del lenguaje», sería salirme del marco de la presente obra.

(2) La idea de *inspiración* no es exclusivamente propia del pueblo hebreo: los persas debían creer que Zoroastro había compuesto el Avesta bajo el dictado del mismo Ormuz, a cuya presencia lo transportara un ángel; para los árabes, Mahoma había recibido el Corán de las propias manos del ángel Gabriel, etc.

Se deduce del dogma de la inspiración que la Biblia no puede enseñar ningún error. Lo que no quiere decir que en la Biblia no esté consignado ningún error. Cualquier autor puede referir en su obra opiniones o dichos ajenos, transcribir relaciones de sus mismas fuentes, sin que de nada de esto se haga responsable. Pero lo que en la Biblia afirma el autor por cuenta propia, o sea, en cuanto inspirado por Dios, está indemne de todo error. . . . Recuerdo al lector que estoy exponiendo el dogma católico.

Dos eclesiásticos eminentes del siglo XIX, que sufrieron del deseo imposible de ser hombres de su tiempo y católicos, a la vez, el cardenal Newman y Monseñor D'Hulst, prohijaron la doctrina germinada en el siglo XVII, según la cual no *toda* la Biblia estaría inspirada por Dios, sino únicamente cuanto en ella se refiere a la religión, a la fe y a la moral. Lo profano, o sea, las nociones puramente científicas, geográficas, cronológicas, históricas, serían de la responsabilidad exclusiva del autor humano del libro y, por tanto, podrían contener errores.

Si la Iglesia hubiera tolerado esa doctrina, ¡qué cúmulo de dificultades insolubles, de verdaderos rompecabezas se habrían quitado de encima los intelectuales católicos! Es evidente que se habría reducido enormemente el área de los conflictos entre la razón y la Biblia, como era la generosa intención de los defensores de esa teoría.

Pero la Iglesia la condenó, por boca de León XIII, en su encíclica *Providentissimus*. La Iglesia tenía que condenarla.

Porque si la hubiera aceptado, se habría puesto en pugna con la tradición de todos sus teólogos, la cual, según otra doctrina católica, cuando reúne condiciones de unanimidad y continuidad, es criterio de verdad, como que supone una asistencia del Espíritu Santo. Y la tradición de todos los teólogos, en este caso, sostiene que la inspiración divina se extiende a la Biblia íntegra, sin excluir ninguna de sus partes.

La Iglesia, pues, en esto como en muchas otras cosas, se halla amarrada a su propia tradición, es víctima de ella. Quisiera hacer concesiones en muchos puntos a las exigencias del pensamiento moderno. Pero su propia tradición se lo impide.

Se han preguntado los teólogos si el hagiógrafo siempre tenía conciencia de escribir bajo la inspiración divina. Y responden que, aunque la naturaleza de la inspiración no implica la conciencia de la misma en el que la recibe, es lo más probable que todos los hagiógrafos supieron que escribían movidos

por Dios. Algunos teólogos modernos, sin embargo, disienten de esta opinión. Y nos parece difícil no darles la razón, cuando leemos en la misma Biblia, en el libro segundo de los Macabeos, cap. II, v. 24 y sgs.:

«Estas cosas que escribió en cinco libros Jasón de Cirene, hemos procurado nosotros compendiarlas en un solo volumen. Pues considerando la multitud de libros y la dificultad que acarrea la multiplicidad de noticias a los que desean internarse en las narraciones históricas, hemos procurado escribir ésta de un modo que agrade a los que quieran leerla... Y a la verdad, habiéndonos empeñado en hacer este compendio, no hemos emprendido una obra de poca dificultad, sino un trabajo que pide gran aplicación y mucha fatiga y diligencia... La verdad de los hechos que se refieren va sobre la fe de los autores que los escribieron; pues por lo que hace a nosotros, trabajaremos solamente en compendiarlos conforme al designio que nos hemos propuesto.»

Y al final del mismo libro:

«...acabaré yo también con esto mi narración. Si ella ha salido bien, es ciertamente lo que yo deseaba; pero si, por lo contrario, es menos digna del asunto que lo que debiera, se me debe disimular la falta.»  
(L. II, cap. II., v. 38-39) (1).

¿Tendría el autor de estas líneas la menor conciencia de estar escribiendo guiado e inspirado por la divinidad infalible? ¿Y se concibe que Dios pueda expresarse en esa forma?... El lector curioso podrá hallar otro pasaje bíblico del mismo tono del que acabo de transcribir, en el Evangelio de San Lucas, cap. I, 1-3.

Para terminar esta exposición de la doctrina católica de la inspiración bíblica, apuntamos la descripción que hace de la misma el Papa León XIII en su famosa encíclica *Providentissimus*: Dios «los excitó y movió (a los hagiógrafos) a escribir y los asistió mientras escribían de tal manera que concibieran rectamente con su mente, transcribieran fielmente y expresaran

---

(1) En la transcripción de estos pasajes de la Biblia me valdré siempre de la traducción católica de Torres Amat. Haré notar, eso sí, las infidelidades tendenciosas en que, *traduttore traditore*, a veces incurre. Como traducción realmente fiel de la Vulgata, me permito señalar la francesa de Sacy, retocada por Fillion — profesor en el Instituto Católico de París—, que éste inserta en su edición comentada (*La Sainte Bible*. Letouzey et Ané, París. 1925. 8.ª ed.).

*adecuadamente y con infalible verdad, todas las cosas que El mandare y nada más que ellas» (1).*

Entremos ya al análisis directo de la Biblia en aquellos de sus libros que nos hemos propuesto estudiar.

## LIBRO DEL GENESIS

Cap. II-2. «Y completó Dios al séptimo día la obra que había hecho: y en el día séptimo reposó de todas las obras que había acabado».

Como lo veremos en muchísimos pasajes, el concepto de la divinidad elaborado por la filosofía, difiere inmensamente del pobre concepto antropomórfico de los autores del Pentateuco, concepto que refleja una etapa primitiva de la cultura. Aquí vemos que Dios *reposa*, y si reposa es porque se ha fatigado. Y para que no quede duda de que el verbo no es metafórico, cito este otro pasaje paralelo del Exodo, cap. XX-9 y 11: «Los seis días trabajarás y harás todas tus labores. Por cuanto el Señor en seis días hizo el cielo... y todas las cosas... y descansó en el día séptimo».

Cap. II, v. 8. «Había plantado el Señor Dios desde el principio un jardín delicioso... V. 9. Y en donde el Señor Dios había hecho nacer de la tierra toda suerte de árboles hermosos... y también el árbol de la vida en medio del paraíso y el árbol de la ciencia del bien y del mal. V. 15. Tomó el Señor Dios al hombre y púsole en el paraíso de delicias para que le cultivase y guardase. V. 16. Dióle también este precepto diciendo: come del fruto de todos los árboles del paraíso, V. 17, mas del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas: porque cualquier día que comieres de él infaliblemente morirás».

¿Qué quiere decir «el árbol de la ciencia del bien y del mal»?... No lo sabemos. Nadie lo sabe. ¿Por qué esa prohibición caprichosa y pueril de comer de la fruta de un árbol? ¿Y por qué se sanciona con una pena extrema como es la de la muerte, la infracción de ese precepto en sí mismo insignificante? (2)

(1) «...ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent.»

(2) «*Tabú*, palabra polinesia que ha adquirido derecho de ciudadanía en el lenguaje etnográfico y hasta en el filosófico, significa propiamente ha-

Cap. II, v. 18. «Dijo asimismo el Señor Dios: No es bueno que el hombre esté solo: hagámosle ayuda semejante a él... V. 21. Por tanto el Señor Dios hizo caer sobre Adán un sueño profundo: y mientras estaba dormido le quitó una de las costillas y llenó de carne aquel vacío. V. 22. Y de la costilla aquélla que había sacado de Adán, formó el Señor Dios una mujer: la cual puso delante de Adán».

Nuevo antropomorfismo: sólo una vez que el hombre está hecho y ha recibido el precepto de no tocar el árbol de marras, viene a comprender Dios que «no es bueno que el hombre esté solo». Y previa anestesia verifica la operación quirúrgica de extraerle una costilla, con la cual forma a Eva, la primera mujer.

Sobre este pasaje comenta Fillion: «*Soporem*. El hebreo *tardemah* denota un sueño profundo que, en la presente circunstancia, fué extático y dejó a Adán la conciencia plena e íntegra de lo que pasaba». Pero, ¿de dónde saca esto Fillion? ¿No es razonar con la pura fantasía? ¿Conozca el lector los métodos de la exégesis católica!

Otro comentarista añade que la mujer fué sacada del costado y no de la cabeza ni de los pies del hombre, para simbo-

---

blando, lo que se sustrae al uso corriente... El carácter distintivo del *tabú* estriba en que la prohibición no está motivada y en que la sanción prevista, en caso de violación del tabú, no es una pena dictada por la legislación civil, sino una desgracia, tal como la muerte o la ceguera, que hiere al individuo culpable. La palabra es polinesia, pero la idea que expresa nos es muy familiar; lo es, sobre todo, en los países donde aun no se ha perdido el hábito de leer la Biblia. Desde el principio de este libro, Adán es advertido por el Eterno de que no debe comer del fruto de determinado árbol, so pena de perder la vida: es un tabú característico, porque el Eterno no dice en modo alguno por qué Adán no debe comer del fruto del árbol. Más adelante, en la legislación religiosa de los hebreos, se prohíbe, bajo pena de muerte, pronunciar el nombre sagrado del Eterno. Se trata de un nombre tabú. Otro ejemplo se ve en el segundo libro de Samuel (de los Reyes, según la Vulgata, VI, 4-7). El Arca de la Alianza no había de ser tocada sino por los individuos de una familia privilegiada. Cuando David quiso transportarla a Jerusalén, mandó colocarla en un carro tirado por bueyes; habiendo resbalado éstos en el camino, un individuo llamado Huza se abalanzó al Arca del Señor y la sostuvo. Al instante fué herido de muerte. El Arca era tabú... La noción de tabú es una de las más fecundas que nos ha enseñado la etnografía en el siglo XIX. El paso del tabú a la prohibición motivada, racional, es casi la historia de los progresos del espíritu humano.»

S. REINACH, *Historia general de las religiones*. Introduc.

lizar que debe ser su compañera y no su esclava. Pronto tendremos oportunidad de ver cómo los hebreos entendieron la lección.

Cap. III, v. 1. Era empero la serpiente el animal más astuto de todos cuantos animales había hecho el Señor Dios sobre la tierra. Y dijo a la mujer: ¿por qué motivo os ha mandado Dios que no comieseis de todos los árboles del paraíso? V. 2. A la cual respondió la mujer: del fruto de los árboles que hay en el paraíso comemos; V. 3. mas del fruto de aquel árbol que está en medio del paraíso mandónos Dios que no comiésemos ni lo tocásemos para que no muramos. V. 4. Dijo entonces la serpiente a la mujer: ciertamente que no moriréis. V. 5. Sabe empero Dios que en cualquier tiempo que comiereis de él se abrirán vuestros ojos: y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal. V. 6. Vió, pues, la mujer que el fruto de aquel árbol era bueno para comer . . . y cogió del fruto y comióle: dió también de él a su marido, el cual comió. V. 7. Luego se les abrieron a entrambos los ojos: y como echasen de ver que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos delantales. V. 8. Y habiendo oído la voz del Señor Dios que se paseaba en el paraíso al aire después de mediodía (sic) escondióse Adán con su mujer de la vista del Señor Dios en medio de los árboles del paraíso.»

Se acaba de leer la primera parte del inefable cuento del «pecado original». Analicemos ahora algunos de sus versículos.

V. 1. La serpiente era «el más astuto de todos los animales». Luego se habla de la serpiente en sentido propio, zoológico. Pretender que se designa aquí al demonio, como lo enseña la Iglesia para salvar del ridículo el presente relato, es antojadizo.

V. 3. Dios amenaza a Adán y Eva con la muerte fulminante (cap. II, 17) para el día en que coman del árbol prohibido. ¿De dónde sacaron los rabinos y los cristianos la idea, ausente del Génesis, de que Dios creara *inmortales* a Adán y Eva?

V. 7. Por supuesto que, después del pecado, la precaución más importante era cubrirse.

V. 8. «Oyen» la voz de Dios, el cual «se pasea» a la brisa después del mediodía; se esconden de El entre los árboles. ¿Podrá caber duda de la concepción antropomórfica que tuvo de la divinidad el redactor del Génesis?

Continuemos el relato interrumpido del Génesis.

V. 9. «Entonces el Señor Dios llamó a Adán y díjole: ¿Dónde estás? V. 10. El cual respondió: He oído tu voz en el paraíso: y he temido porque estoy desnudo y así me he escondido. V. 11. Replicóle: Pues

¿quién te ha hecho advertir que estás desnudo sino el haber comido del fruto de que yo te había vedado que comieses? V. 12. Respondió Adán: La mujer que tú me diste por compañera me ha dado del fruto de aquel árbol y le he comido. V. 13. Y dijo el Señor Dios a la mujer: ¿Por qué has hecho tú esto? La cual respondió: La serpiente me ha engañado y he comido. V. 14. Dijo entonces el Señor Dios a la serpiente: Por cuanto hiciste esto, maldita eres entre todos los animales de la tierra: andarás arrastrando sobre tu pecho y tierra comerás todos los días de tu vida. V. 15. Y pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu raza y la descendencia suya: ella quebrantará tu cabeza y tú andarás acechando su calcañar. V. 16. Dijo asimismo a la mujer: Multiplicaré tus trabajos en tus preñeces: con dolor parirás los hijos y estarás bajo la potestad de tu marido y él te dominará. V. 17. Y a Adán le dijo: Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa. . . V. 19. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de que fuiste formado: pues que polvo eres y a ser polvo tornarás.»

V. 14. Nos asegura más plenamente, si cabe, de que la fábula del Génesis alude a la serpiente zoológica, no al demonio. Pues sepan nuestros naturalistas que la serpiente primitiva hablaba (y si ella hablaba, ¿por qué no todos los demás animales?), y que si hoy reptaba es como castigo por haber inducido al pecado a la primera mujer.

V. 15. Traduce Torres Amat: «entre tu raza y la descendencia suya». El original latino de la Vulgata dice: «entre tu descendencia y la descendencia suya» (*semen tuum et semen illius*). Pero, ¿tiene el demonio *descendencia*? No; luego, una vez más, no es cuestión del demonio en el presente pasaje bíblico.

V. 16. Mala traducción de Torres Amat. La Vulgata dice: «Multiplicaré tus dolores y tus preñeces» (*Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos*). Es decir, el que la mujer tenga varios hijos no es el orden de la naturaleza, sino un *castigo* de Dios. Como se ve, el traductor católico falsifica el texto original para eludir esta idea. Sepan también las feministas que el principio de autoridad en la familia es la consecuencia del *castigo* infligido por Dios a la mujer.

V. 17. La tierra es maldecida por el pecado de Adán. Según la teología, de no haberse cometido el pecado original, jamás hubiera existido el dolor, que es un *castigo*. Bien. Prescindiendo de las gravísimas consideraciones hechas en los capítulos anteriores a esta concepción del mundo moral centrado

en torno de los quicios del premio, del castigo y de un libre albedrío problemático, queda todavía sin explicar el dolor de los animales.

Que los hombres o los ángeles sufran a consecuencia de sus faltas, concedámoslo; que los hombres personalmente inocentes sufran en virtud de una especie de solidaridad moral de la especie y contribuyan con sus sufrimientos a redimir a los culpables, concedámoslo también. Pero, ¿en virtud de qué peregrina justicia la culpa de los hombres sería causa de que sufrieran también los animales? Lo insinúa sin embargo la Biblia y lo sostiene seriamente la teología.

A la evidencia del absurdo que esto encierra desde el punto de vista puramente filosófico, se añade una consideración suministrada por la historia zoológica del planeta: los animales poseían terribles instrumentos de tortura — cuernos, agujones, etc.— y se destrozaban y sufrían miles y miles de años antes de la existencia del hombre y, por tanto, del pecado original. ¿Surtiría éste un efecto retroactivo sobre criaturas inocentes, por voluntad exclusiva del Dios infinitamente bueno y misericordioso?... Por esto hay teólogos que han llegado hasta suponer que antes de la existencia del hombre, los animales no sufrieron: «la araña era tan inofensiva como la mosca y no se agazapaba en espera de sangre», escribe el célebre fundador de la secta metodista, Wesley (citado por Bertrand Russell, en *Ciencia y Religión*).

Menos pueril nos parece la hipótesis del filósofo Balmes, de que los animales tendrían también un alma inmortal y, por tanto, otra vida en que ser indemnizados de sus sufrimientos actuales. Por supuesto que esto no descarta la *injusticia* de tales sufrimientos y, por lo demás, es una doctrina rechazada por los mismos católicos en cuanto barrena los principios fundamentales de la psicología tomista.

Aunoue no falten pensadores cristianos que se encojan de hombros ante este problema del sufrimiento de los animales, afectando no tomarlo en serio, o pasen superficialmente por él como gato sobre ascuas, es, sin embargo, uno de los más graves que pueden plantearse al creyente en una Providencia bondadosa que vela sobre el mundo.

V. 19. Todos los castigos infligidos por Dios a Adán y Eva son de orden *material y temporal*. No hay la menor mención del destino eterno del hombre, ni siquiera de la otra vida. Al contrario, se afirma implícitamente que no hay otra vida,

ya que Dios dice a Adán: «polvo eres y en polvo te convertirás». No hay aquí una sinécdoque. Al dar una sentencia tan solemne no se usan figuras. Luego el hombre, todo el hombre, es polvo. Y todo él se convertirá en polvo, no sólo su cuerpo.

La idea de la inmortalidad del alma surge lenta y obscuramente hacia el fin de la historia de Israel. No debe asombrarse, pues, el lector de la Biblia, de encontrar en ella una multitud de pasajes francamente materialistas. Lo es todavía el libro del Eclesiastés, escrito allá por el siglo III A. de J. Y en la época misma de Cristo, una de las dos grandes escuelas o sectas en que se agrupaban los teólogos judíos, la de los saduceos, negaba rotundamente la inmortalidad del alma. ¿Tendría todo ello explicación posible si la Biblia o la misma tradición religiosa judaica hubieran contenido alguna enseñanza perentoria al respecto? (1)

Concluamos ya la relación del pecado original:

V. 21. «Hizo también el Señor Dios a Adán y a su mujer unas túnicas de pieles y los vistió. V. 22. Y dijo: Ved ahí a Adán que se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal: ahora, pues, no sea que alargue su mano y tome también del fruto del árbol de la vida y coma de él y viva para siempre. V. 23. Y echóle el Señor Dios del paraíso de deleites... V. 24. Y desterrado Adán, colocó Dios delante del paraíso de delicias un Querubín con una espada de fuego, que andaba alrededor para guardar el camino que conducía al árbol de la vida.»

Comentemos.

V. 22. La serpiente tenía razón, pues que Dios confiesa que el fruto del árbol prohibido ha hecho a sus criaturas semejantes a El mismo y las ha puesto en posesión de la ciencia del bien y del mal. — Dios, hablando de sí propio, dice «nosotros». Los exegetas católicos ven aquí la primera alusión al dogma de la Trinidad. Pura fantasía. Cuando ni siquiera en el Evangelio está el dogma de la Trinidad, ¡qué va a estar en el Antiguo Testamento! Pero los mismos exegetas católicos saben muy bien que los hebreos tenían dos palabras para desig-

---

(1) Uno de los cargos que provocaron la excomunión por la sinagoga de Amsterdam del entonces joven estudiante y más tarde gran filósofo Espinosa, fué el haber sostenido éste que el Antiguo Testamento no enseñaba nada acerca de la inmortalidad.

nar a la divinidad: Jehovah (o Jahvé) y Elohim. Esta última, que es la empleada en el presente pasaje, es en hebreo plural y significa *los dioses*: vestigio del politeísmo primitivo de los judíos, del cual sólo después del cautiverio de Babilonia lograron emanciparse del todo.

Dios no expulsa a Adán del paraíso en castigo de su falta, sino porque teme que se haga inmortal si llega a comer de la fruta del árbol de la vida. ¿Qué árbol es éste, dotado de un poder de comunicar la inmortalidad, independiente de la voluntad del mismo Dios? Magia pura. Y puerilidad, y absurdo. Y no se eche mano al cómodo recurso de afirmar que estos árboles que dan la vida o la perdición no son más que alegorías. La Iglesia ha definido que los tres primeros capítulos del Génesis son históricos y no simbólicos. Y en cuanto a este mismo pasaje, advierte el P. Hummelauer (1) que «el contexto prueba absolutamente que se trata de verdaderos árboles y no es posible violentar la narración hacia el sentido alegórico». El citado intérprete católico piensa que tal vez Adán, al ser colocado en el paraíso, ignoraba la virtud del árbol de la vida, pero que de él habría debido obtener después la inmortalidad (si no hubiera pecado) y que ese árbol conservaba su poder extraordinario aun después del pecado. Experimenta una decepción y lástima a la vez cuando, en el enorme comentario del Génesis del Padre Hummelauer, exhibición de asombrosa y mareadora erudición, se encuentra con explicaciones tan candorosas como la que acabo de transcribir. Para venir a dar en esto, ¿había necesidad de tantas lenguas orientales y de tantísimas citas de escritores sagrados y profanos? Le perdonamos al autor del Génesis sus puerilidades, pues escribía en una sociedad semibárbara, muchos siglos antes de nuestra era. ¡Pero que el comentarista del siglo XX descienda a su nivel y tome en serio esas puerilidades!... Y, sin embargo, todo católico ortodoxo está irremisiblemente condenado a ello.

V. 24. Habría sido mucho más sencillo que Dios le hubiera quitado su virtud al árbol de la vida, o hubiera arrasado el paraíso entero, en vez de sacrificar a un personaje de la corte celestial, dándole la ingrata tarea de rondar en torno del mencionado árbol con una espada de fuego en la mano. ¿Cómo no ver en esto la ficción candorosa de imaginaciones primitivas? Fué común en los pueblos antiguos el culto de árboles y de bos-

---

(1) Jesuíta; uno de los más eminentes comentaristas de la Biblia en el campo católico. Ver su comentario *In Genesim*, p. 131.

ques sagrados y esta costumbre se prolongó como una superstición popular en la Europa cristiana (a ella se debe el vocablo inglés *Hollywood*). Veneraron un «árbol de la vida», antes que los hebreos, los hindúes y los babilonios (1).

Antes de apartarme de este tema, haré notar, copiando a Reinach, que «no hay la menor mención del pecado de Adán en los Profetas, en los Salmos, en los Libros históricos y ni siquiera se habla del particular en los Evangelios, aun cuando San Pablo haya fundado en este cuento popular toda la teoría de la redención de la humanidad por Jesucristo» (2).

\*

\* \*

En el capítulo V del Génesis se consignan algunas genealogías, haciéndose hincapié en la edad precisa en que morían o engendraban sus hijos aquellos varones. Así, Adán murió de novecientos treinta años; Set, de novecientos doce; Jared, de novecientos sesenta y dos, y Matusalem, que bate el récord de longevidad, de novecientos sesenta y nueve años. Set engendró a su hijo Enós cuando tenía ciento cinco años; Jared fué padre de Henoc, a los ciento sesenta y dos, y Lamec procreó a Noé a los ciento ochenta y dos años.

Disgustado después el Creador por la sensualidad de los humanos, reduce su edad al número máximo de ciento veinte años (*Génesis*, cap. VI, v. 3).

De todo lo anterior prefiero que cada lector se haga el comentario que le plazca.

Cap. V. v. 5-7. «Viendo, pues, Dios, ser mucha la malicia de los hombres en la tierra y que todos los pensamientos de su corazón se dirigían al mal continuamente, pesóle de haber criado al hombre en la tierra. Y penetrado su corazón de un íntimo dolor, yo raeré, dijo, de sobre la faz de la tierra al hombre a quien crié, desde el hombre hasta los animales, desde el reptil hasta las aves del cielo: pues siento ya el haberlos hecho.»

¿Por qué es tanta la malicia de los hombres y sus pensamientos se dirigen continuamente al mal sino a causa de la na-

---

(1) Véase E. FERRIERE: *Le Paganisme des Hebreux avant la captivité de Babylone*, c. IV de la parte IV: Les arbres et les bois sacrés.

(2) *Orfeo*, VII, 15.

turalidad psíquica y fisiológica de que Dios los dotó? Y, sin embargo, esta maldad humana puede constituir un descubrimiento y una sorpresa para Dios, hasta el punto de que El, *arrepentido* de su obra, resuelve echar pie atrás y destruirla. Y envía el diluvio.

Por supuesto que los intérpretes católicos no ven en todo esto antropomorfismo alguno, sino expresiones figuradas que traducen lo horrendo del pecado a los ojos de Dios.

En muchísimos pasajes de la Biblia, los católicos están condenados a no ver jamás lo que realmente en ellos está, pues los leen al través de sus prejuicios filosóficos y dogmáticos verdaderamente obcecadores.

Dijeron los modernistas: «Si el exegeta desea entregarse con provecho a los estudios bíblicos, antes que todo debe dejar a un lado toda opinión preconcebida sobre el origen sobrenatural de la Sagrada Escritura y debe interpretarla no de otro modo que los demás documentos puramente humanos». Esta norma, que no es sino la expresión del sentido común y de la honradez crítica, ha sido *condenada* por la Iglesia — en el decreto *Lamentabili*, de Pío X.

De manera que la obra de la teología católica no ha consistido en extraer el dogma de la Escritura, sino en violentar la Escritura para conformarla al dogma.

No voy a detenerme a desmenuzar los problemas suscitados por el relato bíblico del diluvio, eco de leyendas caldeas e indostánicas (1). Paso adelante, porque no es mi ánimo catalogar todas las contradicciones entre la Biblia y la razón, sino tan sólo poner de relieve las más importantes y de mayor trascendencia filosófica.

Sólo advertiré que el texto no puede ser más claro e inequívoco en el sentido de que Dios realmente se arrepintió de haber creado al hombre, lo que viene probado, además, por el hecho de que resolviera acabar con el género humano mediante el diluvio.

Y esto último suministra otro dato al exegeta imparcial, pues responde al concepto hebreo de que no hay otra vida después de la presente. Si la hubiera, Dios podía perfectamente haberse reservado esa otra vida para castigar a sus criaturas prevaricadoras.

---

(1) Quien desee estudiar esos problemas, puede leer el libro de Emilio Ferrière, «*Errores científicos de la Biblia*».

Cap. VIII, v. 21. «Y el Señor se complació en aquel olor de suavidad y dijo: Nunca más maldeciré la tierra por las culpas de los hombres: atento a que los sentidos y pensamientos del corazón humano están inclinados al mal desde su mocedad: no castigaré, pues, más a todos los videntes como he hecho.»

Es decir, Dios destruye a los hombres porque descubre que son malos. Después resuelve jamás volver a castigarlos en esa forma, en vista de que son incorregibles. Pero, ¿cuándo tuvo Dios la razón, cuándo procedió rectamente? Si al resolver no castigar más en esa forma a los hombres — al advertir su incorregibilidad, mediante una experiencia de que El carecía—, entonces el diluvio fué un error, ya que la naturaleza humana era la misma. Y si el diluvio fué justicia y razón de parte de Dios, no tiene por qué acordar no repetirlo en adelante, precisamente por lo incorregible de la naturaleza humana. Por más que se dé vueltas a la cuestión, la contradicción de Dios consigo mismo es inevitable. Por supuesto que un hombre puede rectificar sus procedimientos y cambiar sus rumbos, pues un hombre es capaz de adquirir experiencias nuevas. Pero atribuir esto a Dios es un antropomorfismo pueril.

\*

\* \*

Al entrar Abraham a Egipto, urgido por el hambre, en compañía de su mujer Sara, solicita de ésta que se haga pasar por hermana suya, a fin de que no lo maten los egipcios, si llegan a saber que es su esposa, para apropiársela ellos. Y Abraham prostituye a su mujer entregándola al Faraón, el cual recompensa al marido consentidor, dándole «ovejas y bueyes, asnos y esclavos y esclavas y asnas y camellos». El mismo pagano Faraón deplora esto al saber que Sara era la esposa de Abraham (Génesis, c. XII, v. 11 y sgs.).

Nótese que Abraham es el «padre de los creyentes», el elegido de Dios, que conversa con El como de igual a igual (1).

Y Abraham no parece percibir lo moralmente monstruoso de su proceder — para el cual, por lo demás, el historiador sagrado no tiene una sola reprobación — puesto que, con posterioridad, al hospedarse en Gerara, lo repitió en forma idéntica.

---

(1) Léase, en este sentido, el cap. XVIII, 22-33 del Génesis.

tica (Génesis, XX, 1-13). Y años después su hijo Isaac observará la misma conducta con su mujer Rebeca (Génesis, XXVI, 7-11). ¡Estos patriarcas estaban todos cortados por la misma tijera!

Estos hechos nos revelan el ambiente moral de aquellas tribus, elegidas por Dios como su pueblo predilecto.

Pero hay cosas peores, todavía, en este sentido. Yo pido excusas a la delicadeza del lector, pues me voy a permitir insertar aquí, resumiéndolos, algunos relatos de torpezas y obscenidades que abundan en el Génesis, para poner de manifiesto la bajeza moral y la grosería de aquellas hordas con cuya historia, historia *sagrada*, la Iglesia pretende todavía edificar a los niños y a los ingenuos.

Dos enviados de Dios, a quienes el original texto hebreo llama en un pasaje «ángeles» (1) — cap. XIX-1 — y en otros pasajes «hombres» — cap. XVIII-2 y 22 —, pero que describe con todas las características de verdaderos hombres, son hospedados en la pervertida ciudad de Sodoma por el justo Lot. Pero una poblada, en que se mezclaban «desde el más muchacho hasta el más viejo», rodea la casa de éste y le exige, para satisfacer sus instintos homosexuales, la entrega de los viajeros. Entonces Lot les ofrece poner a disposición de su brutalidad a sus dos propias hijas, con tal de que los huéspedes no sean vejados (Génesis, XIX, 4-11).

¡Pobre Lot, el justo! Si hubiera estudiado teología moral, hubiera sabido que «*non sunt facienda mala ut veniant bona*».

Mientras el fuego celeste arrasaba las ciudades nefandas, Lot se refugia con sus dos hijas en una caverna de la montaña. Llegada la noche sus hijas lo embriagan y la mayor yace con él; la segunda noche yace con él la hija menor. Esas jóvenes, comprendiendo que, por la muerte de todos los hombres, ellas se habrían de quedar en soltería perpetua, no retroceden ante el incesto a trueque de tener hijos. Y concluye el texto sagrado, sin ningún comentario: *Y sucedió que las dos hijas de Lot concibieron de su padre. La mayor parió un hijo y púsole su nombre Moab: éste es el padre de los moabitas... La menor también parió un hijo y púsole nombre Ammón... el cual es el padre de los ammonitas* (Cap. XIX, 30-38).

\*

\* \*

---

(1) *Angel*, del griego, significa mensajero, nuncio.

Sólo cuando Abraham era centenario, vino a darle un hijo — Isaac — su mujer Sara. Tenía otro hijo, Ismael, de unos doce años, de la esclava egipcia Agar, también mujer suya (1).

Pero he aquí que la antes estéril Sara, exige ahora de Abraham que expulse a su otra mujer y al hijo de ésta, pues Ismael no debe amenguar en nada la herencia de Isaac. Abraham, que amaba a sus dos mujeres y a sus dos hijos, se resiste; pero Dios interviene en favor de Sara y dice al patriarca, textualmente: «Cuanto te ha dicho Sara con relación a tu hijo y a tu esclava, no te parezca duro. Haz todo lo que ella te diga, porque de Isaac procederá la raza que debe llevar tu nombre».

(Léase en el Génesis el patético relato de la expulsión de Agar, condenada a errar con su hijo por la vastedad del desierto: cap. XXI, 14-21.)

Aquí debo poner nuevamente de manifiesto la mala fe del traductor castellano de la Biblia, el obispo Torres Amat. Dice el texto que al ser destetado Isaac — lo que se hacía en oriente cuando el niño tenía tres años y aun más (Fillion) —, su padre celebró una fiesta. «Mas como viese Sara que el hijo de Agar la egipcia se burlaba de su hijo Isaac y le persiguiera, dijo a Abraham: «Echa fuera a esta esclava y a su hijo: que no ha de ser el hijo de la esclava heredero con mi hijo Isaac» (Gén. XXI, 9-10).

Esta traducción da a entender que Sara quería proteger a su hijito Isaac de las burlas y vejaciones de Ismael.

Pero la Vulgata — que aquí traduce literalmente el texto hebreo — dice simplemente: «Como viese Sara al hijo de Agar la egipcia *jugando* con Isaac su hijo...» etc. *Cumque vidisset Sara filium Agar Ægyptiæ ludentem cum Isaac filio suo...* etc.

Aunque el sentido de la palabra del original hebreo que la Vulgata traduce por «jugando» (*ludentem*) no es perfectamente unívoco, en todo caso no es de ningún modo evidente que signifique aquí «burlándose» y mucho menos «persiguiendo».

Entonces el abandono, gramaticalmente inmotivado, del sentido natural, no ha sido más que un recurso para cubrir la ruindad de Sara con una intención menos mezquina.

\*

\* \*

---

(1) Después Abraham tomó una tercera mujer, Cetura, de la cual tuvo seis hijos (Gén. XXV, 1-2). El Dios de Israel, como todo dios de pueblos orientales, permitía a sus adoradores la poligamia.

Un día que Esaú regresa de caza, hambriento y fatigado, encuentra a su hermano Jacob comiéndose un plato de lentejas. Se las pide, pero éste sólo accede a *vendérselas* por los derechos de primogenitura de aquél. ¿Qué diríamos hoy del que abusara del hambre de su propio hermano para venderle un plato de comida? . . . ¡Qué almas de caníbales, aquéllas!

El padre de ambos, Isaac, anciano ya y ciego, quiere un día otorgar a su hijo Esaú las bendiciones de la primogenitura.

«Lo que oído por Rebeca. . . dijo a su hijo Jacob: Acabo de oír a tu padre, que hablando con tu hermano Esaú le decía: Tráeme de tu caza y guísame un plato que le comeré y te echaré mi bendición en presencia del Señor, antes que me muera. Ahora bien, hijo mío, toma mi consejo: y yendo al ganado, Tráeme dos de los mejores cabritos para que yo guise de ellos a tu padre aquellos platos de que come con gusto y sirviéndoselos tú después que hubiere comido te dé la bendición antes de morir. A la cual respondió Jacob: Tú sabes que mi hermano Esaú es hombre veloso y yo lampiño. Si mi padre me palpa y llega a conocerme, temo que piense que he querido burlarle y acarrearé sobre mí una maldición en lugar de la bendición. A lo cual la madre: Sobre mí, dijo, caiga esa maldición, hijo mío: tú haz solamente lo que yo te aconsejo. . . Y vistió a Jacob con los más ricos vestidos de Esaú, que tenía guardados en casa, y envolvióle las manos con las pieles de los cabritos, cubriendo también con ellas la parte desnuda del cuello. Dióle después el guisado y los panes que había cocido. Todo lo cual llevándolo él adelante, dijo: Padre mío. A lo que respondió él: Oigo. ¿Quién eres tú, hijo mío? Dijo Jacob: Yo soy tu primogénito Esaú: he hecho lo que me mandaste: levántate y come de mi caza, para que me des la bendición. Replicó Isaac a su hijo: ¿Cómo has podido encontrarla tan presto, hijo mío? El cual respondió: Dios dispuso que luego se me pusiese delante lo que deseaba. Dijo todavía Isaac: Acércate, hijo mío, para que yo te toque y reconozca si tú eres o no el hijo mío Esaú. Acercóse al padre y habiéndole palpado, dijo Isaac: Cierto que la voz es voz de Jacob; pero las manos son manos de Esaú. Y no le conoció, porque las manos velosas representaban al vivo la semejanza del mayor. Quiriendo, pues, bendecirle, dijo: ¿Eres tú el hijo mío Esaú? Respondió: Yo soy». *Gén. XXVII.*

Y merced a este fraude verdaderamente maquiavélico, y en sumo grado repugnante por ser el engañado el propio padre anciano y ciego, Jacob recibió las bendiciones del primogénito.

Indigna realmente leer la página, densa de sofistería y malabarismo mental, en que San Agustín pretende justificar a Jacob y a Rebeca (1).

Todavía la Iglesia no ha arrancado esa página del Breviario, el libro de oración cotidiana de los sacerdotes, acaso para que éstos recuerden siempre el arte de interpretar la Biblia en forma totalmente subjetiva, y el de salvar el dogma a toda costa, aun recurriendo a las argucias y a las sutilezas más abogadiles.

Concluye el relato bíblico contando cómo, al llegar Esaú, su padre no pudo reparar el engaño de que había sido víctima, pues ya la bendición estaba dada. «Respondióle Isaac: Yo le he constituido señor tuyo y he sometido todos sus hermanos a su servicio... ¿qué puedo yo ahora hacer por ti, hijo mío?» (XX, 37).

¿De manera que el poder de esa bendición era mágico o sacramental, ya que, dada contra la intención de su autor y en virtud de un burdo engaño, era siempre válida y no podía ser irritada?

Pero Jacob era el favorito de Dios, el *elegido* aun antes de nacer. Y el realizar su destino por medios tan innobles no lo hará menos predilecto (2).

(1) San Agustín, *De Mendacio*, c. V.

(2) A Rebeca le fué dicho en su preñez: «Dos pueblos saldrán divididos desde tu seno y el uno sojuzgará al otro y el mayor ha de servir al menor». *Gén.* XXV, 23.

Lo que comenta San Pablo, que es el verdadero fundador del elemento dogmático del cristianismo: «No siendo aun nacidos, ni habiendo hecho aun ni bien ni mal, para que permaneciese el propósito de Dios conforme a la elección, no por las obras, sino por el que llama, le fué dicho que el mayor serviría al menor, como está escrito: A Jacob amé, mas a Esaú aborrecí... Así que no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia... De manera que del que quiere tiene misericordia; y al que quiere, endurece. Me dirás, pues: ¿Por qué, pues, se enoja? ¿Porque quién ha resistido a su voluntad? Mas antes, oh hombre, ¿quién eres tú para que alterques con Dios? ¿O dirá el vaso de barro al que lo labró: por qué me has hecho así? *Ad rom.* IX, 9-20.

He aquí enunciado en forma neta, categórica, sin reticencias y sin ambages, el dogma tremendo de la predestinación.

Después de las escenas que acaban de narrarse, Esaú empezó a odiar a su hermano Jacob, el cual, por consejo de su madre, huyó a establecerse en casa de su tío Labán, hermano de ésta.

Labán tenía dos hijas: Lía, la mayor, de «ojos legañosos», y Raquel, «de lindo semblante y hermoso talle».

Enamorado Jacob de su prima Raquel, le promete Labán que se la dará en matrimonio si trabaja a su servicio durante siete años. Se realizan las bodas al cabo de éstos, pero en la noche Labán introduce en la alcoba de Jacob, no a Raquel, su esposa, sino a Lía.

Sólo a la mañana siguiente se da cuenta de ello Jacob. Reclama a su tío y suegro y éste le dice que tome por mujer a Lía, y que al cabo de una semana le entregará también a Raquel, con tal de que le trabaje otros siete años. Acepta Jacob.

Como Jacob no quería a Lía — y era muy natural — Dios, para compensarla, la hace fecunda, y estéril a Raquel. Esta no se resigna y pide a su marido que tome como tercera mujer a la esclava de ella, a fin de tener siquiera como adoptivos a los hijos de ésta.

Mas llega un tiempo en que Lía deja de tener hijos. También ella quiere tenerlos adoptivos y da su esclava como cuarta mujer a su marido. De modo que tenemos a Jacob convertido en un verdadero reproductor humano, que fecunda a dos parejas de esposas rivales que pelean a quién tiene más hijos.

¡Y los Santos Padres no han vacilado en ver en Jacob un tipo del Mesías prometido, del Cristo virgen! Hasta ese extremo obcecan los prejuicios.

Y basta ya de torpezas.

\*

\* \*

Acaso esté extrañado el lector de que, en una crítica del Génesis, no se haya principiado... por el principio, es decir, por el relato de la creación del mundo, que exhibe las dificultades máximas de conciliación con la ciencia.

---

Por supuesto que no corresponde a la idea que la filosofía se forma de Dios. Pero corresponde al concepto hebreo de la divinidad: la Biblia está llena de predilecciones y de odios divinos arbitrarios.

El mismo hecho de seleccionar a un pueblo para que fuera el usufructuario exclusivo de los cuidados divinos ¿no indica una arbitrariedad máxima?

Lo he dejado deliberadamente para el fin, entre otros motivos, para que el lector, al abordar esta materia, tenga ya un concepto formado acerca de la índole y de las características del Génesis.

La cosmogonía bíblica, el relato de la creación en seis días — el «hexamerón» que llaman — ha dado margen a una de las controversias más célebres en la historia del pensamiento. Toda una enorme literatura ha surgido en torno de la misma.

Esa controversia ha sido fallada hace más de un siglo. Sin embargo, uno de los bandos se empeña en agitarla todavía, y con gran aparato de ciencia y de erudición, acaso para dar la ilusión de que la causa no está definitivamente perdida.

Todos, cuando niños, al estudiar «historia sagrada», aprendimos, en sus grandes líneas, el relato bíblico de la creación del mundo. Pero no creo hacer ninguna injuria a mis lectores al suponer que muchísimos de ellos jamás han leído el Génesis auténtico. Por esto comienzo por insertar a continuación el famoso relato, textualmente copiado de la traducción de Torres Amat.

Génesis, cap. I. 1. En el principio creó Dios el cielo y la tierra. 2. La tierra empero estaba informe y vacía y las tinieblas cubrían la superficie del abismo: y el espíritu de Dios se movía sobre las aguas.

3. Dijo, pues, Dios: Sea hecha la luz. Y la luz quedó hecha. 4. Y vió Dios que la luz era buena: y dividió la luz de las tinieblas. 5. A la luz la llamó día y a las tinieblas noche: y de la tarde y de la mañana resultó el primer día.

6. Dijo asimismo Dios: Haya un firmamento en medio de las aguas: que separe unas aguas de otras. 7. E hizo Dios el firmamento y separó las aguas que estaban debajo del firmamento de aquéllas que estaban sobre el firmamento. Y quedó hecho así. 8. Y al firmamento llamóle Dios cielo. Con lo que de tarde y de mañana se cumplió el día segundo (1).

9. Dijo también Dios: Reúnanse en un lugar las aguas que están debajo del cielo: y aparezca lo árido. Y así se hizo.

10. Y al elemento árido dióle Dios el nombre de tierra, y a las aguas reunidas las llamó mares. Y vió Dios que lo hecho estaba bueno.

---

(1) En aquella época el firmamento era concebido como una inmensa bóveda sólida, de una substancia trasparente como el cristal, en la cual estaban como incrustadas las estrellas.

11. Dijo asimismo: Produzca la tierra hierba verde y que dé simiente y plantas fructíferas que den fruto conforme a su especie y contengan en sí mismas su simiente sobre la tierra. Y así se hizo.

12. Con lo que produjo la tierra hierba verde, y que da simiente según su especie, y árboles que dan fruto, de los cuales cada uno tiene su propia semilla según la especie suya. Y vió Dios que la cosa era buena (1).

13. Y de la tarde y mañana resultó el día tercero.

14. Dijo después Dios: Haya lumbreras en el firmamento del cielo, que distingan el día y la noche, y señalen los tiempos, los días y los años.

15. A fin de que brillen en el firmamento del cielo y alumbrén la tierra. Y fué hecho así (2).

16. Hizo, pues, Dios dos grandes lumbreras: la lumbrera mayor, para que presidiese al día, y la lumbrera menor, para que presidiera la noche, y las estrellas... 19. Con lo que de tarde y mañana resultó el día cuarto.

20. Dijo también Dios: Produzcan las aguas reptiles animados que vivan y aves que vuelen sobre la tierra debajo del firmamento del cielo.

21. Creó, pues, Dios, los grandes peces y todos los animales que viven y se mueven, producidos por las aguas (3) según sus especies y asimismo todo volátil según su género. Y vió Dios que lo hecho era bueno.

---

(1) La hierbas y los árboles fueron creados cuando el sol no existía todavía. Y no se diga que los astros, creados desde el primer día, se hicieron visibles el cuarto, según insinuó Eugubino ya en el siglo XVI. Porque, como nadie existía en la tierra que pudiera verlos, ¿respecto de quién diría el Génesis que se hicieron visibles?... Por lo demás, a cualquier lector honrado aparece evidente que el primer día se creó la tierra y el firmamento, o sea, esa superficie en la cual se incrustarían más tarde los *luminares* que debían alumbrar la tierra.

(2) Nótese que los días y las noches, y la tarde y la mañana de cada día, venían alternándose desde antes que fueran creados los cuerpos celestes. Estos, pues, con su movimiento aparente no constituyen el día y la noche, los meses y los años, sino que son puramente *índices* de ellos. Nótese también que los astros son creados «para alumbrar la tierra» y que entre ellos hay dos *grandes*: el sol y la luna.

(3) Advierta el lector que las «aves», al igual que los peces, son producidas por las aguas. Fundándose en estos textos y en la opinión de Aristóteles, la Edad Media aceptó la generación espontánea.

22. Y bendíjolos, diciendo: creced y multiplicaos y henchid las aguas del mar; y multiplíquense las aves sobre la tierra.

23. Con lo que de la tarde y mañana resultó el día quinto.

24. Dijo todavía Dios: Produzca la tierra animales vivientes en cada género, animales domésticos, reptiles y bestias silvestres de la tierra según sus especies. Y fué hecho así (1)...

26. Y dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...

27. Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya (2): a imagen de Dios los creó, creólos varón y hembra... 31. Y vió Dios todas las cosas que había hecho: y eran en gran manera buenas. Con lo que de la tarde y de la mañana se formó el día sexto.»

(*Génesis*, cap. I, v. 1-31).

En el capítulo primero del Génesis, como se ve, no se nos dice que Eva fuera formada de una costilla de Adán, ni se nos habla de árbol prohibido alguno, a pesar de que la creación se da por consumada. Es que, según lo estima la crítica imparcial, el capítulo segundo, que se hace eco de esas leyendas, está inspirado en fuentes enteramente diversas.

Basta que el lector dé una recorrida al relato de la creación que hemos transcrito, para que advierta su absoluta incompatibilidad con lo que la ciencia nos dice al respecto.

No seré yo quien, exhibiendo conocimientos científicos de tercera mano, repita, una vez más, la demostración de esa incompatibilidad. Como lo he dicho, ella fué establecida hace ya un siglo. Por lo menos los mismos católicos sinceros la confiesan, como luego veremos. ¿Para qué, entonces, insistir en algo en que estamos todos de acuerdo?

Sólo quiero exponer aquí, en sus grandes líneas, los principales sistemas de interpretación que han excogitado los católicos, para salvar el carácter de histórico y de inspirado por Dios que ellos deben reconocer al libro del Génesis, aun a su primer capítulo tan discutido.

---

(1) Nótese que los animales «domésticos» salen tales de las mismas manos de Dios.

(2) No nos extrañen, pues, todos los antropomorfismos de que está plagado el Pentateuco, ya que se comienza por advertirnos que el hombre fué hecho «a imagen de Dios».

La exposición de esos sistemas de interpretación es muy instructiva para nosotros: nos ofrece un espécimen verdaderamente típico de cómo la teología católica, apremiada por la ciencia y por la crítica sincera, recurre a las más sutiles argucias, a todos los sofismas y extravagancias para salvar sus dogmas. También arroja mucha luz sobre un problema psicológico que habremos de considerar, «exprofeso» más adelante: cómo es posible que un hombre inteligente y culto profese con sinceridad el catolicismo. Sabremos, desde luego, cómo se las ingenian — porque ello requiere ingenio, y no poco — a fin de poder creer en el relato bíblico de la creación.

Podemos agrupar estos sistemas de interpretación en dos grandes categorías: la de los que se esfuerzan por demostrar que existe acuerdo entre la cosmogonía mosaica y la científica, y la de quienes, abandonando esa pretensión por quimérica — pues para ellos es irreductible la oposición del «hexamerón» con la ciencia — buscan otros recursos para salvar el carácter de histórico y de inspirado por Dios del primer capítulo del Génesis.

Los primeros Padres de la Iglesia interpretaron generalmente el «hexamerón» en su sentido literal. Para ellos los días de la creación son días solares, de 24 horas, y el orden de exposición de las creaciones sucesivas, corresponde exacta y totalmente a la realidad. Entre estos intérpretes merecen especial mención, por sus preocupaciones filosóficas o científicas — en cuanto cabían dentro de su época —, San Efrein Siro, San Juan Crisóstomo, San Basilio y San Gregorio Niseno.

Del mismo modo pensaron los escolásticos: Pedro Lombardo, Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino (s. XIII).

Los teólogos del Renacimiento, época en que primaron los estudios filológicos, se preocuparon mucho de fijar el sentido del texto original hebreo, y muy poco de la concordia del hexamerón con la ciencia. Se desembarazaban de las dificultades que sorprendían, recurriendo al cómodo expediente del milagro.

Tenemos, pues, que el primer capítulo del Génesis es interpretado en su sentido *literal* hasta el siglo XVIII. Se diseñó, eso sí, una tendencia opuesta, la alegórica, de que pronto haremos mención, y que tiene por representantes principales a Orígenes y San Agustín.

Pero grandes descubrimientos verifican una verdadera revolución en el campo de la ciencia, a partir del siglo XVII.

Los nombres de Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Kant, Laplace, Cuvier, Lyell, son verdaderos símbolos.

Se hizo inevitable aceptar, contra las nociones tradicionales deducidas de la Biblia, que la tierra no es el centro del universo, sino un mero planeta que gira alrededor del sol; que la tierra no pudo existir con anterioridad a todos los demás cuerpos celestes; que la formación del universo y la evolución de los seres vivientes no fué la obra de una semana, sino de muchos miles de años.

La Iglesia católica y sus teólogos *se resistieron cuanto pudieron a rendirse a la verdad*. Hubo un escandaloso conflicto entre las autoridades científicas y las autoridades religiosas: éstas fulminaron condenaciones y anatemas, encarcelaron y hasta infligieron la pena de muerte. Giordano Bruno y Galileo fueron las víctimas más ilustres (1).

Rendidos, al fin, ante la evidencia, se dijeron los católicos: «a pesar de todo, el Génesis dice la verdad. Lo que hay es que nosotros lo interpretábamos mal». Veamos los nuevos ensayos de interpretación.

La teoría *diluvial* pretendió que los diversos estratos geológicos con sus fósiles eran debidos a enormes trastornos operados en la tierra por el diluvio: P. Laurent, A. Sorignet, A. Bosizio, G. J. Burg, Hahn, etc.

Los *restitucionistas*, oponiéndose a los anteriores, piensan que los estratos se formaron *antes* de la obra divina de los seis días, y los consideran como los restos de una creación *anterior*. Suponen que entre la creación prístina, Gén. I, 1, y el estado caótico aludido en el v. 2, trascurrieron épocas enormes. En los versículos siguientes se narraría la *restitución* del universo a su sistema primitivo, verificada en el espacio de seis días ordinarios. Como la imaginación humana no reconoce límites, A. Westermayer creyó que los ángeles rebeldes habían sido los causantes de la destrucción del mundo primi-

---

(1) Puede leerse un bosquejo de esa lucha en la «*Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*», de Draper, o en la más reciente «*Historia de la ciencia en sus relaciones con la filosofía y la religión*» de Dampier-Whetham. A propósito de Galileo, no resisto a citar aquí las palabras de fuego de Ortega y Gasset:

«Conviene recordar, por si se olvida, que una de las escenas más ridículas, más grotescas y más hediondas que han acontecido en el planeta tierra, fué aquella del 26 de junio de 1633, en que Galileo, de setenta años, tuvo que arrodillarse ante el Santo Oficio de Roma para abjurar de la física.»

tivo. Son restitutionistas F. G. Rosenmüller, Th. Chalmers, W. Bukland, etc.

J. B. Pianciani, por su parte, ideó una solución muy ingeniosa: los días del Génesis son días ordinarios, pero no *continuos*. La creación, en realidad, se realizó en seis épocas, de cada una de las cuales la Biblia sólo menciona el primer día.

No satisfechos con ninguna de las explicaciones anteriores, los *periodistas* sostuvieron que los días del Génesis eran en realidad *épocas*, las que concuerdan con las épocas geológicas. Así pensaron, entre otros, el célebre Cuvier, Frayssinous, Aug. Nicolas, Meignan, I. Ebrard, H. Miller, y casi todos los apologistas del pasado y del presente siglo.

Cuando se formuló este sistema, el más célebre sin duda, que sus sostenedores expusieron con enorme acopio de conocimientos científicos, los intelectuales católicos entonaron líricos cantos de victoria: Moisés se había adelantado muchos siglos a los pacientes y laboriosos descubrimientos de los sabios, el acuerdo entre la Biblia y la ciencia era perfecto, la fe triunfaba en toda la línea.

Pero de nuevo los rostros se tornaron mohinos y esta interpretación periodística se vió envuelta en el mismo descrédito que todas las anteriores — aunque abundan los apologistas que se aferran a ella todavía.

No faltó alguno de sus defensores — el jesuíta J. B. Pianciani — que procurara demostrar que la palabra hebrea *día* empleada por el hexamerón puede designar época en su significado propio y etimológico. Se le ha probado superabundantemente lo contrario, con lo que los periodistas se limitan a sostener que los días mosaicos son *metafóricos* para designar períodos. Ni ha faltado quien osara suponer — S. Turner, *Sacred History of the world* — que primitivamente el movimiento de rotación de la tierra era mucho más lento que ahora, y, por tanto, los días mucho más largos.

Pero lo que hay es que, para todo lector sereno y destituido de prejuicios, los *días* del Génesis son evidentemente días naturales, de 24 horas, y sólo en virtud de una verdadera autosugestión se ha podido ver en ellos épocas. Los mismos católicos, y de los más ilustres y peritos en la materia, ya lo están reconociendo; v. gr., el P. Hummelauer (*Commentarius in Genesim*, p. 65), G. Van Noort (*De Deo Creatore*, p. 22, etc.) (1).

(1) El solo hecho de que se hable de «la tarde y la mañana de cada día»,

Finalmente, aun admitido que los días del Génesis puedan ser interpretados como épocas, la anhelada concordia entre la cosmogonía bíblica y los postulados de la ciencia, absolutamente no se obtiene. «Los periodistas, interpretando el texto con más audacia que verdad, violentan el testimonio de los estratos geológicos, para hacerlo confirmar sus teorías. Pero como ese testimonio es incompleto y se va rectificando y completando día a día, los periodistas se ven arrastrados a todo viento, al mismo compás de las hipótesis geológicas y paleontológicas.» Es un teólogo, el jesuíta Hummelauer, quien hace justicia en esta forma al más afortunado de los sistemas de interpretación.

Todo esto ha dado origen a otra *serie* de interpretaciones. Las hasta aquí enumeradas defienden, cada una a su manera, la pretendida armonía entre el hexamerón y la ciencia. Las interpretaciones a que me voy a referir ahora, reunidas bajo la denominación común de *idealistas*, abandonan ya esa pretensión y procuran sólo salvar el carácter de inspirado por Dios del Génesis.

Reconocen como precursores lejanos a San Agustín, a Orígenes y más remotamente al rabino Filón, contemporáneo de Jesús.

Orígenes pensaba que todas las cosas habían sido creadas en un solo día e interpretaba *alegóricamente* todo el hexamerón. Los seis días son *ideales*, no reales, y expresan sólo la diversidad de categorías de las cosas creadas. La obra de cada día tiene un sentido puramente alegórico: el cielo o firmamento son los ángeles; el abismo, el infierno; las aguas superiores e inferiores, los ángeles buenos y malos; el sol y la luna, Cristo y la Iglesia, etcétera.

---

nos prueba que se trata de días de 24 horas. Y se confirma con este pasaje paralelo del Exodo (cap. XX, 9-11): «Los seis días trabajarás...; mas el séptimo es sábado del Señor Dios tuyo. Ningún trabajo harás en él...; por cuanto el Señor en seis días hizo el cielo y la tierra y el mar y todas las cosas que hay en ellos y descansó el día séptimo: por esto bendijo el Señor el día del sábado y le santificó.» Por esto afirma el P. Hummelauer: «El sistema periodístico está edificado sobre la falsa hipótesis exegética de que los días de la cosmogonía puedan significar literalmente épocas».

Y Van Noort — sacerdote también y profesor de teología —: «Quien leyere el Génesis, c. I, 4-5, sin opinión preconcebida, verá que ahí se habla del día y de la noche naturales, y concluirá que la voz «día» significa el día civil compuesto del día y de la noche naturales».

San Agustín tiene el gran mérito de haber sido el primero en denunciar el antagonismo existente entre el hexamerón y el conocimiento racional, lo que lo inclinó a la interpretación idealista. Creía también que todas las cosas habían sido creadas simultáneamente, unas en su estado perfecto, otras como en esbozo, pero llevando en sí mismas un principio o fuerza de evolución.

Como ya lo dijimos, desde el despertar de la escolástica la interpretación idealista fué abandonada; mas, ante el fracaso de todas las restantes, ha venido a surgir con nuevo vigor en el siglo pasado y a ella se confían hoy día las últimas esperanzas.

Sostienen los idealistas que lo *único* que se enseña en el Génesis es que Dios creó todas las cosas de la nada: si las creó simultáneamente, en pocos días o al través de largos períodos, la Escritura no lo dice; solamente el hagiógrafo clasifica las obras de Dios en seis grupos, distinguiendo en la creación seis momentos lógicos, descritos bajo la imagen de seis días.

Pero, dentro de esta idea general, los idealistas se hallan en desacuerdo al darle una forma más concreta.

Los hay que sostienen que toda la descripción no es más que una *alegoría* sin más objeto que el de inculcar profundamente en el espíritu del pueblo la idea de la creación, enunciada en el versículo I. Es el *alegorismo*. Para otros el hexamerón sería un himno lírico, en que se ensalzaría la obra de la creación con todas las ficciones que son lícitas a los poetas: *poetismo*. Los *liturgistas* quieren que los días y las obras se mencionen sólo con el fin de que actualmente santifiquemos cada día de la semana con el recuerdo de una de las obras divinas. Los *idealistas* en sentido estricto piensan que la atribución de las obras divinas a seis días sucesivos, se hizo con el objeto de presentar la obra de la creación como el prototipo de la semana e inculcar el deber de reposar el día séptimo, etc.

Adoptan una u otra de estas explicaciones F. Michelis, A. Stoppani, W. Clifford, H. Reusch, etc. Este último, de peperiodista que era, se nos presenta como idealista en la tercera edición de su conocida obra «La Biblia y la naturaleza».

Juzgando este sistema idealista, dice el P. Hummelauer: «Los defensores son pocos, los argumentos abstrusos, la causa desesperada». Y añade poco más adelante: «La interpretación de los momentos lógicos no ha sido bebida en el texto mismo, de acuerdo con norma hermenéutica alguna, sino que procede

totalmente de la desesperación. Esos autores no explican e texto, antes bien lo eliminan».

Y ello es evidente. El Génesis, según la doctrina de la Iglesia, es un libro *histórico*. Es, además, un libro *inspirado* por Dios que, entre otras cosas, se propone enseñar a los hombres los orígenes de las cosas y de los tiempos. Y, dentro de este concepto, ¿es admisible que se intercale una narración que no corresponde en absoluto a la realidad y sin que haya la menor advertencia en el contexto de que se trata de una alegoría o algo por el estilo?

Por lo demás, todos los fines que asignan estos intérpretes a sus respectivos idealismos se habrían conseguido igualmente y más perfectamente aun, *ajustando la narración a la realidad*. ¿Habría perdido algo el hexamerón en poesía o en sublimidad, si ubica, por ejemplo, la creación de la vegetación terrestre con posterioridad a la creación del sol y no a la inversa? . . .

Dicen que Dios quiso amoldar su relato a la mentalidad del pueblo para el cual escribía. Pero la manera de amoldarlo no era consagrar los *errores* que por ventura aceptaba ese pueblo, sino enseñarle la verdad compatible con su desarrollo mental, en un lenguaje accesible también al mismo.

Porque, supongo, ese pueblo hebreo sabía que el Génesis, libro inspirado por su Dios, decía la verdad. . . Y si Dios no podía explicar objetivamente su acción creadora sin chocar con la mentalidad judía, ¿por qué no se prescindió de todo pormenor y se limitó a consignar lo que está en el primer versículo de la Biblia: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra»?

Porque yo niego rotundamente que Dios debiera amoldar su narración a la mentalidad del pueblo hebreo *únicamente*. La Biblia estaba destinada a todos los pueblos y a todos los tiempos; debía ser el *libro eterno*. ¿Ignoraba Dios el escándalo que habría de padecer la fe de los creyentes futuros cuando, con esa razón que El mismo les dió, fueran arrancando sus secretos a la naturaleza y descubriendo lo falso y lo pueril que, con relación a los mismos, consignara en la Biblia el propio Dios? ¿Ignoraba Dios el descrédito enorme que la cosmogonía bíblica iba a proyectar sobre toda la doctrina de la Iglesia? ¿Y las vejaciones irritantes e imperdonables de que ésta, por defender esa cosmogonía, haría víctimas a los sabios? ¿Y las aberraciones que dirían y escribirían los apologistas, con el mismo piadoso propósito?

Cuando el intérprete cristiano de la Biblia se encuentra frente a un libro cuyo autor revela una mentalidad primitiva y pueril, se dice: Dios debe amoldarse al cerebro del pueblo. Pero olvida que hay también en la Biblia libros que están *totalmente fuera de la comprensión del vulgo*, que revelan en sus autores espíritus trabajados y cultos, v. gr., las Epístolas de San Pablo y el Apocalipsis.

Sí, para toda crítica honrada, la interpretación *idealista* del hexamerón — como todas las interpretaciones que pretendan salvar su carácter de inspirado por un Dios inteligente y veraz — es absolutamente inaceptable, y sólo se puede explicar psicológicamente como un esfuerzo desesperado para defender un interés teológico.

Todo espíritu sincero, a poco que logre emanciparse de prejuicios, ve en el contenido de los primeros tres capítulos del Génesis, el eco de creencias y de mitos populares. Y la arqueología, al descubrir la abundante literatura de las inscripciones cuneiformes, ha demostrado que esos mitos y creencias no eran autóctonos del pueblo hebreo, sino en su principal parte meras adaptaciones de mitos y creencias babilónicos (1).

Una conclusión fluye de todo esto: un libro que exhibe tales puerilidades y tales absurdos no es inspirado por Dios. Lo que no extrañará al lector que nos haya seguido en la exposición que hemos hecho de otros muchos pasajes del Génesis, todos los cuales nos conducen inevitablemente a la misma conclusión.

Pero no quiero terminar lo referente al libro del Génesis y, en particular, a su cosmogonía, sin consignar una última interpretación, tan ingeniosa como arbitraria, la del P. Hummelauer, tantas veces citado.

Para este jesuíta, *todos* los sistemas ortodoxos de interpretación del hexamerón son erróneos — en lo que tiene razón —, menos el de él —, en lo que no la tiene.

¿Y qué piensa él?

---

(1) «Los fundadores de religiones reveladas, creen en lo que dicen y están convencidos de que Dios se lo dicta; sólo que la experiencia prueba que sus revelaciones se organizan siempre de acuerdo con el medio en que viven. Todos los prejuicios, todos los errores científicos que los rodean se hallan consignados en sus revelaciones...»

Que la cosmogonía bíblica no es *historia* en sentido estricto, ya que ningún ser humano la presencié y, por tanto, ningún testimonio oral ni escrito pudo quedar de la misma. Moisés debió conocer esa cosmogonía mediante una *revelación* divina. Pero esa revelación pudo ser *auditiva* o *visual*. O sea, Moisés pudo escuchar la *narración verbal* de lo acontecido, o ver él mismo lo acontecido, mediante una *visión retrospectiva* directa. Si lo primero, no obtenemos la solución de las dificultades del texto, ya que el sentido de éste debe responder exactamente, literalmente a la narración verbal concedida a Moisés, y si ésta contenía alegorías, ello debió ser expresado. Luego Moisés conoció la cosmogonía por una serie de *visiones retrospectivas*. Moisés consignó en el Génesis esas visiones en el orden que él las tuvo. Pero Dios no estuvo obligado a presentar a la visión de Moisés los diversos aspectos de la creación en el mismo orden de su realización efectiva. Y tampoco estuvo obligado a presentárselos con todas sus circunstancias. Así, pudo Dios dar a conocer a Moisés la creación de los vegetales y animales inferiores en visiones *sucesivas*, aunque en realidad la aparición de ambos sobre la tierra haya sido *simultánea*.

Pero hasta a un niño se le ocurre: ¿y habría significado mayor trabajo para Dios dar a Moisés esas visiones en forma tal que su relato no resultara un tejido de errores?

Por lo demás, siendo Dios el responsable de *todas las ideas* consignadas en la Biblia por el hagiógrafo como propias de éste, Dios resulta finalmente responsable de las aberraciones de la cosmogonía de Moisés. O sea, esta ingeniosa y arbitraria interpretación es tan inaceptable como todas las idealistas, entre las cuales con razón la incluye Van Noort.

Y habrá que juzgarla como su autor juzgó a aquéllas: es también el engendro de la *desesperación*.

Todos estos intentos de salvar el carácter divino del Génesis nos conducen a una conclusión sobre la cual deberemos volver más adelante y que es fundamental: cuando el espíritu humano abandona el criterio de lo racional y se confía a la creencia — la «lógica mística» que dice G. Le Bon — no hay absurdo tan enorme que no sea capaz de aceptar.

## CAPITULO VI

### LA BIBLIA Y LA RAZON. EL EXODO

La justicia de Jehová contempla el castigo de miles de inocentes por el delito de uno culpable.—Jehová *endurece de antemano el corazón* del que se propone humillar y mortificar.—Dios en competencia de milagros con los magos egipcios.—El politeísmo expresamente reconocido en la Biblia.—Antropomorfismos groseros.—Jehová consagra la esclavitud y la inferioridad moral de la mujer.—Ley del tali6n.—C6digo penal para los animales.—Anticipaciones de la Inquisici6n.

La tribu de Jacob — los «Beni Israel» — habia emigrado a Egipto huyendo del hambre. Cuando se multiplicaron mucho en el pa6s de los Faraones, 6stos comenzaron a tiranizarlos, someti6ndolos a dura esclavitud. Entonces Dios suscit6 a Mois6s para que sacara del cautiverio al pueblo elegido. Fara6n se neg6 a reconocer la misi6n divina de Mois6s. Y Dios, para humillarlo y constre6irlo a ceder, afligi6 a todo el Egipto — no al Fara6n solo — con diez «plagas» consecutivas, con la 6ltima de las cuales solamente vino a someterse el monarca (1).

---

(1) No se extra6e el lector de que Dios castigue a todo un pueblo — y a un pueblo de car6cter dulce y pac6fico, cual era el egipcio — por la falta de un solo hombre. Esto es corriente en la historia del pueblo hebreo, es como un principio de la moral b6blica. Desde luego, por el pecado de Ad6n y Eva debieron sufrir todos sus descendientes. El mismo Jehov6 dice: «Yo soy el Dios de Israel, que castigo los pecados de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generaci6n» (Ex. XX, 5). V6ase el siguiente ejemplo, que tomo del libro de Josu6, cap. VII. Al caer en manos de los israelitas la ciudad de Je-

Esas diez plagas fueron: convertirse todas las aguas en sangre (a comenzar por las del Nilo), plaga de ranas, de mosquitos, de moscas, de peste, de úlceras, de granizo, de langostas, de tinieblas y muerte de todos los primogénitos egipcios (Exodo, cap. VII al XI).

¡Qué derroche de imaginación infantil!

Mas, cabe preguntar: ¿por qué Dios, conocedor de lo futuro, no envió desde el principio la plaga única que redujera al Faraón? Se diría que el Omnisciente experimentaba con la paciencia o con el orgullo del monarca egipcio, pues a cada plaga que fallaba, al punto descargaba otra más fuerte.

Pero lo curioso es que el Faraón resistía, no por malicia congénita, sino porque el mismo Jehová había previamente inclinado al mal su corazón para que se obstinara. «Yo endureceré su corazón», dice Jehová (Exodo, VII, 3; y lo repite en otros pasajes, v. gr. XIV, 4 y 8).

¿Para qué haría Dios esa comedia de obstinar previamente la voluntad del Faraón, a fin de darse el placer de hacer sufrir a todo un pueblo? ¿Son de ver las argucias de que echan mano los teólogos para demostrar que el Faraón, a pesar y después del decreto divino de «endurecer su corazón» para

---

ricó, se les ordena que destruyan *todo* lo que encuentren en ella, hombres, animales y cosas: sólo dejarían con vida a la prostituta Rahab, en cuya casa fueron a hospedarse dos espías que Josué, el jefe de los hebreos, enviara a reconocer la ciudad antes del asalto. Pero un hebreo, Acán, desobedeciendo la consigna, escondió debajo de tierra en su tienda «una capa de grana, doscientos siclos de plata y una barra de oro», «por lo cual se enojó el Señor contra los hijos de Israel» (VII, 1), y en castigo permitió que fueran acuchillados por sus enemigos *tres mil* israelitas. Pero con esto no se aplacó todavía la ira divina. Entonces Josué, previa identificación del culpable, lo tomó «y con él el dinero y el manto y la barra de oro, con sus hijos también y sus hijas, bueyes y asnos y ovejas y la misma tienda y todo cuanto tenía, y lo llevó al valle de Acor, donde dijo Josué: Ya que tú nos has llenado de turbación, exterminete el Señor en este día. Y apedreóle todo Israel y fué consumido de las llamas, él y todo cuanto poseía. Y arrojaron sobre él un gran montón de piedras, que permanecen hasta el día de hoy. *Con eso la ira del Señor se apartó de ellos*». Exodo, c. VII, 24-26.

Pero, ¿qué monstruo era ese Dios?

Sin embargo, hay un pasaje de la Biblia en que se niega que los hijos deban pagar los pecados de los padres: «Quien pecare, él mismo morirá; el hijo no sobrellevará la iniquidad de su padre, y el padre no sobrellevará la iniquidad de su hijo.» Ezequiel, XVIII, 20.

¡Una de las tantas contradicciones formales que hay en la Biblia!

tener el pretexto de castigarlo (Ex. VII, 3), conservaba todavía su libertad moral y era, por tanto, responsable de sus rebeldías! En esta contradicción está el germen de todo el conflicto originado por la doctrina de la gracia eficaz y de la predestinación. (Ver pág. 63-64).

\*  
\* \*

Cuando Moisés se presenta al Faraón a intimarle su misión divina, ocurre algo sumamente divertido. Dios le ha dado como signo de su misión el que, arrojando su vara a los pies del Faraón, ella se convierta en una serpiente. Pero el monarca no se amedrenta. Llama a sus magos y éstos realizan idéntico prodigio: Ex. VII, 11 y 22. Después Dios convierte las aguas en sangre y hace pulular ranas, y los magos egipcios hacen la misma cosa... (VIII, 7). Pero, ¿no es una verdadera «plancha» de Jehová?...

No se detiene el antropomorfismo en esta competencia, entre Dios y los embaucadores egipcios, a quién hará mayores maravillas. Jehová hace decir a Faraón: «Te he conservado para mostrar en ti mi poder, por donde mi nombre sea celebrado en todo el mundo». Ex. IX, 16. Se diría un boxeador difiriendo el «knock-out» de su contendor ya «groggy», para hacer admirar del público su destreza.

Más adelante declara Dios (X, 1-2) que derrochará sus plagas para que, narrándose de generación en generación, los hebreos crean en él. ¡Y a pesar de todo, no creyeron!

No creyeron porque, apenas ven venir tras sí a los egipcios armados, perdida toda confianza, increpan ásperamente a Moisés por haberlos sacado de la esclavitud (XIV, 11-12). Luego, en el segundo mes de la salida de Egipto, todos los israelitas murmuran indignados contra Moisés y Aarón, o sea contra Dios, porque les hacen falta las ollas con carne que tenían en el cautiverio (XVI, 2-3 y 7). Después se quejan por la falta de agua (XVII, 2-3, y 7).

¡Qué pueblo más pusilánime, materialista y ruin se eligió Dios por suyo! (1)

Y, con todo, Dios había tomado sus precauciones para evitar el descorazonamiento de Israel en el éxodo de Egipto.

---

(1) Abundan en la Biblia los pasajes en que Jehová se queja de la incredulidad, dureza de cerviz y majadería de sus elegidos.

Porque, temiendo que la resistencia de los filisteos — que estaban en la vía directa de Egipto a Canaán — acobardara a los israelitas y los hiciera tornar a Egipto presa del pánico, los obligó a realizar un circuito inmenso, bordeando la península del Sinaí. ¿No habría sido más sencillo derrotar milagrosamente a los filisteos?...

\*  
\* \*

En el Exodo no se concibe a Jehová como el Ser Supremo del universo, sino como uno de tantos dioses, el de los hebreos.

«Y dijo el Señor a Moisés: Anda, vé a Faraón y díle: esto dice el Señor Dios *de los hebreos*: deja salir a *mi* pueblo...» Cap. IX, 1.

En el decálogo: «No tendréis *otros dioses* delante de mí», c. XX, 3. «No haréis dioses de oro ni de plata», c. XX, 23. «Quien ofreciere sacrificios a otros dioses... será muerto», c. XXII, 20. «No juréis por el nombre de dioses extranjeros...», c. XXIII, 13. Estos textos se deben interpretar al tenor de este otro, más explícito, del Deuteronomio (cap. IV, 7): «Ni hay otra nación, por grande que sea, que tenga tan cercanos a sí los dioses como está cerca el dios nuestro y presente a todas nuestras súplicas y acciones».

\*  
\* \*

«Honra a tu padre y a tu madre *para que vivas largos años sobre la tierra que te ha dado el Señor Dios tuyo*», Ex. XX, 12.

Esto implica la limitación a este mundo de todas las esperanzas humanas; por tanto, la negación o, a lo menos, el desconocimiento del otro.

Ya en el Génesis encontramos pruebas de que los hebreos primitivos desconocieron la idea de la inmortalidad.

\*  
\* \*

Los antropomorfismos son en el Exodo tan frecuentes como en el Génesis, y acaso más materialistas todavía.

Moisés y los setenta ancianos, habiendo subido al monte, deben haber visto a Dios como un monarca sentado en su trono, pues *la peana de sus pies* (sic) parecía «una obra hecha de zafiros» (Ex. XXIV, 10).

Moisés recibe «las dos tablas de piedra que contenían la ley, escritas *por el dedo de Dios*» (XXXI, 18).

Pero esto no es nada.

Habiendo pedido Moisés a Jehová veile su rostro, el Eterno le responde: «No lo puedes conseguir, porque no me verá hombre ninguno sin morir. Mas yo tengo aquí un paraje especial mío: tú, pues, te estarás sobre aquella peña; y al tiempo de pasar mi gloria, te pondré en el resquicio de la peña y te cubriré con mi mano derecha, hasta que yo haya pasado. Después apartaré mi mano y verás mis espaldas: pero mi rostro no podrás verle». Ex. XXXIII, 20-23.

En la Biblia Dios desciende hasta *discutir* con los hombres como de igual a igual. En este sentido, son notabilísimos el cap. XVIII del Génesis, en que Abraham hace ver a Dios sus deberes («Lejos de Ti tal cosa, que Tú mates al justo como el impío, y sea aquél tratado como éste, no es propio de Ti: Tú que juzgas toda la tierra, de ningún modo harás tal juicio») y lo persuade a que salve a Sodoma si halla en la ciudad diez justos; y los cinco últimos capítulos del libro de Job, en que Dios hace un verdadero alegato para demostrarle la superioridad de su sabiduría y de su poder. Este largo discurso divino, que contiene muchísimas bellezas literarias, es, en su conjunto, una pieza de tan inoportuna pedantería que, en realidad, el haberlo escuchado Job en completo silencio, no es una de las menores pruebas de su paciencia.

¿No es otro antropomorfismo pueril el que Dios, al describir la construcción del arca, del templo, las vestimentas sacerdotales, las ceremonias del culto, sea prolijo hasta los más pequeños detalles? Tenga paciencia el lector para tolerar algunos ejemplos. Dios describe una de las piezas de la vestidura sacerdotal, la llamada «racional», y dice:

«Harás también el Racional del juicio, tejido de varios colores, conforme al tejido del Efod, de hilos de oro, de jacinto, de púrpura y de grana dos veces teñida y de torzal de lino fino. Será cuadrado y doble: tendrá de medida un palmo, tanto a lo largo como a lo ancho. Colocarás en él cuatro órdenes de piedras preciosas... Estarán en-

gastadas en oro... En este Racional pondrás dos cadenas de oro muy puro, trabadas entre sí, y dos sortijas de oro, que pondrás en las dos puntas superiores del Racional, y juntarás las cadenas de oro con las sortijas que están en dichas puntas: y unirás las extremidades de las mismas cadenas con los broches en los dos lados del Efod, que miran al Racional. Harás también dos sortijas de oro, que pondrás en las puntas del Racional, a las orillas, frente del Efod, por la parte de adentro. Igualmente otras dos sortijas de oro, que se han de colocar en ambos lados del Efod, por la parte de abajo, donde corresponden los anillos inferiores del Racional, para que éste se pueda trabar con el Efod, de modo que se aprieten las sortijas del Racional con las del Efod, pasando por ellas un cordón de jacinto»... etc. (Exodo, XX, 15-28). Y más adelante, al final del mismo capítulo: «Harás también calzoncillos de lino para cubrir la desnudez de sus carnes desde los lomos hasta las rodillas, de los que usarán Aarón y sus hijos al entrar en el Tabernáculo... , a fin de que no mueran como reos de transgresión. Estatuto perpetuo será éste para Aarón y su posteridad.»

De modo que la fidelidad al Señor y la conservación de la vida misma del sacerdote, está vinculada al uso de esos «calzoncillos de lino» que deberá llevar «al entrar en el Tabernáculo.»

Por el mismo estilo del pasaje que se acaba de transcribir son los capítulos XXV al XXX del Exodo, y muchísimos otros en el Pentateuco.

Permítaseme insertar este otro pasaje del Levítico (XIV, 24-29), en que describe la purificación del leproso:

«Y el sacerdote recibirá el cordero por el delito y el sextario de aceite, los elevará a un mismo tiempo. Y degollado el cordero, teñirá con su sangre la ternilla de la oreja derecha del que se purifica y los pulgares de la mano y pie derechos. Y echará parte del aceite en su mano izquierda; en el que mojará el dedo de la mano derecha, y hará siete aspersiones ante el Señor, y tocará también la ternilla de la oreja derecha del que se purifica y los pulgares de la mano y pie derechos en el mismo lugar, bañado con la sangre derramada por el delito. El resto del aceite

que tiene en la mano izquierda, lo echará sobre la cabeza del que se purifica, con el fin de aplacar por él al Señor.»

Con razón se indignaba Voltaire de que el Dios que tales minucias detallaba prolijamente a su pueblo, no se hubiera preocupado de darle enseñanzas claras y precisas sobre la vida futura y las sanciones de ultratumba. ¿O esto era de menos importancia que todo ese ritualismo, superstición codificada?

\*

\* \*

El capítulo XXI del Exodo contiene una legislación sobre los esclavos, en que éstos quedan reducidos más o menos a la categoría de cosas, según lo verá el lector.

«Si compras un esclavo hebreo, seis años te servirá: el séptimo saldrá libre, de balde (1)... Si tenía mujer, la mujer también saldrá con él. Mas si su señor le hubiere dado mujer y le hubiere parido hijos e hijas, la mujer y sus hijos serán de su señor. Que si el esclavo dijere: Yo amo a mi señor y a mi mujer e hijos, no quiero recobrar mi libertad, el dueño le presentará ante los dioses y arriándole a los postes de la puerta, le horadará la oreja con una lezna y quedará esclavo suyo para siempre.» Ex. XXI, 2-6

«Quien hiere a palos a su esclavo o esclava, si murieren entre sus manos, será reo de crimen. Mas si sobrevivieren uno o dos días, no estará sujeto a pena, porque hacienda suya es.» Ibid., v. 20-21.

Nótese que la circunstancia tan accidental de morir la víctima mientras es golpeada o al día siguiente o subsiguiente a consecuencia de los mismos golpes, hace que el hechor sea o no reo de crimen.

¿Cabe más irritante injusticia? Y nótese que la razón por la cual no es reo de crimen en el último caso, es que el esclavo

---

(1) El hebreo podía ser reducido a servidumbre a causa de algún delito o como deudor insolvente, pero no más que por el tiempo de seis años. Pero los extranjeros sí que podían serlo a perpetuidad. No olvidemos que el Dios del Antiguo Testamento es padre para los hebreos y déspota para todos los demás pueblos.

«es propiedad de su señor». Pero, ¿no era igualmente su propiedad en el primer caso? Pueril incoherencia.

Y el católico debe creer que esta moral ha sido dictada por Dios.

«Si alguno hiriere en el ojo a su esclavo o su esclava y los dejare tuertos, les dará libertad por causa del ojo que les sacó.»

En los v. 24 y 25 se establece la ley del talión en toda su cruda barbarie: «ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe».

Hoy día discuten los psicólogos sobre si el hombre tiene o no libre albedrío. Parece que Jehová lo reconoce hasta a los animales, ya que estipula penas para sus actos dañosos. «Si un buey acorneare a un hombre o a una mujer, y resultare la muerte de éstos, será el buey muerto a pedradas y no se comerán sus carnes; mas el dueño del buey quedará absuelto.» V. 28.

\*  
\* \*

Cuando los israelitas en el desierto adoran el becerro de oro, Moisés, de parte de Dios, les dice a los hijos de Leví: «Ponga cada cual la espada a su lado; pasad y traspasad por medio del campamento desde una a otra puerta y cada uno mate al hermano y al amigo y al vecino. Ejecutaron los levitas la orden de Moisés y perecieron en aquel día como unos veintitrés mil hombres (1). Exodo, XXXII, 27-29.

Los inquisidores hallarán en este pasaje un antecedente de lo más venerable con que justificar sus actos y su misma profesión. En esa ejecución colectiva ordenada por Moisés «de parte de Dios», ¿no están en germen las quemas de brujas en la Edad Media, las matanzas de judíos, la San Bartolomé? ¿No eran esos levitas los precursores de los dominicos, de Torquemada, de Felipe II, de Calvino, de Enrique VIII y demás verdugos de la humanidad movidos por el *odio teológico*?

Pero lo curioso es que el gran sacerdote Aarón, que hizo fundir el becerro de oro, edificar un altar delante de él y pregonar la idolatría como «la gran fiesta del Señor» (c. XXXII, 4-5), queda perfectamente impune. Aarón era hermano de Moisés. La historia se repite.

---

(1) El original hebreo dice «tres mil» solamente.

## CAPITULO VII

### EPICURO EN LA BIBLIA. EL ECLESIASTES

Su alto valor literario y filosófico.—Polémicas que se han suscitado en torno suyo.—El Eclesiastés se resume en tres palabras: pesimismo, escepticismo, epicureísmo.—Un caso típico de la exégesis teológica debatiéndose contra la evidencia.

Ya no estamos en presencia de un compilador vulgar de legislaciones, de tradiciones o de leyendas populares. El autor del «Eclesiastés» es un escritor de personalidad bien definida; más que esto, es un pensador: ha elaborado toda una filosofía de la vida.

Este libro breve — su contenido es de unas veinte páginas — ha suscitado largas y apasionadas controversias.

En primer término, se discute acerca de su autor. La Iglesia católica, haciéndose eco de la tradición cristiana y judía, atribuye su paternidad a Salomón, lo que insinúa el texto mismo. La crítica racionalista, apoyada en razones que no interesa a nuestro propósito dilucidar, niega rotundamente que el Eclesiastés pueda ser de Salomón.

En seguida, se discute acerca de muchísimos pasajes de la obra y acerca de su significación global, del espíritu y de la trascendencia que anima el conjunto.

No se habría discutido si no fuera que están de por medio intereses teológicos, apasionamientos religiosos empeñados en eludir la interpretación objetiva del libro. Ya verá el lector por qué.

El Eclesiastés es una especie de disertación («Eclesiastés» quiere decir «el que habla a la asamblea») o, si se prefiere, una meditación en que se condensa toda una filosofía de la vida.

¿Cuál es esta filosofía?

Frente a la naturaleza, cuyos fenómenos se repiten con una constancia perenne, se halla el hombre, ser efímero y fugaz, cuyas actividades son todo vanidad y aflicción de espíritu. Las grandes empresas y los grandes trabajos no satisfacen su mente. La ciencia lo tortura — «quien añade ciencia, añade dolor». La misma sabiduría es vanidad, ya que el cuerdo y el insensato mueren de igual manera. La justicia no existe en este mundo, por lo que sería preferible no haber venido a él. Y nada podemos saber de lo que vendrá después. Acumular riquezas es también inútil, ya que se pierden el día menos pensado o van a parar a manos de un heredero ocioso y dilapidador. Una conclusión práctica: gocemos de los bienes materiales de la existencia — placeres de la mesa y del amor—, aprovechemos la felicidad que nos ofrece el instante presente, pues nada hay positivo fuera de esto. He aquí la suerte que Dios le ha deparado al hombre sobre la tierra.

Todo lo cual se puede compendiar en tres palabras: pesimismo, escepticismo, epicureísmo.

En más de un pasaje de la obra se niega la existencia de otra vida o se establece la ignorancia completa en que estamos del más allá y se asimila el destino del hombre al de las bestias.

Pero los pensamientos que constantemente tornan bajo la pluma del Eclesiastés, con premeditada insistencia, son que «todo es vanidad» — nada vale el trabajo que en ello se emplea — y, como corolario, que debemos «comer y beber y gozar del momento presente».

Yo voy a reproducir textualmente estos pasajes. Mas para que no subsista duda alguna acerca de su sentido real y objetivo, resumiré el libro entero, capítulo por capítulo, insertando aquellos pasajes en su ubicación propia. Verá el lector

que están perfectamente en ambiente dentro del contexto y de la ideología general del libro.

También reproduciré al pie de la letra todas las frases que sugieren una afirmación espiritualista o la creencia en el más allá.

Las citas textuales irán con letra bastardilla.

Capítulo I. La naturaleza es eterna y constante la repetición de sus fenómenos — curso del sol, fluir de los ríos, etc. Pero el hombre pasa y nada aprovecha de sus ocupaciones. Nada hay nuevo bajo el sol. Lo futuro repetirá lo pasado. Me dediqué a la sabiduría, *pésima ocupación que dió Dios a los hijos de los hombres* (v. 13); *todas las cosas son difíciles* (v. 8); *quien añade ciencia, añade dolor.* (v.18).

Capítulo II, v. 1-11. Ejecuté grandes obras, plantaciones, jardines, estanques, casas; adquirí esclavos, ganados, riquezas de reyes y provincias. Me di todas las satisfacciones y los placeres, aunque no se apartó de mí la sabiduría. Y vi que todo era vanidad.

V. 12-15. Pasé a la contemplación de la sabiduría y de la insensatez y vi la superioridad de la primera; pero advertí que *la misma es la muerte del sabio que la del impío* (v. 14) y me dije: *si yo y el insensato debemos morir de idéntico modo, ¿de qué me sirve haberme aplicado a la sabiduría?* (v. 15). *El docto muere lo mismo que el indocto* (v. 16). *Por esto sentí el tedio de la vida* (v. 17). En seguida deploré mi laboriosidad anterior, al recordar que el hijo que me herede bien puede ser un insensato o un ocioso. *¿No será mejor entonces comer y beber y gozar del fruto de nuestros trabajos?* (v. 24). Eso también lo da Dios. ¿Quién se saciará de delicias como yo?

V. 26. Dios da la sabiduría y la dicha al hombre que le es agradable; pero al pecador la aflicción y los cuidados inútiles (1).

---

(1) Este versículo se halla en contradicción flagrante con varias afirmaciones del siguiente y otros capítulos. Es doloroso advertir este descuido en una obra del valor filosófico y literario de la presente. Pero es imposible admitir que sea inspirado por Dios el libro que tales contradicciones ostenta.

Capítulo III, v. 1-8. Todas las cosas — sembrar y cosechar, guerrear y descansar, amar y aborrecer, llorar y reír, etc. — tienen sus tiempos y se alternan indefectiblemente.

V. 9-15. He visto la aflicción que Dios da al hombre. Todo lo dispuso El y nada podrá el hombre cambiar jamás. *No hay cosa mejor que gozar durante la vida* (1), pues ello es un don de Dios, v. 12-13.

V. 16-17. En el lugar de la justicia está la iniquidad. Pero me dije: *Al justo y al impío juzgará Dios y entonces será el tiempo de toda cosa*. V. 18. *Dije en mi corazón de los hijos de los hombres, que Dios los prueba mostrándoles que son semejantes a las bestias*. V. 19. *Por lo tanto, idéntica es la muerte del hombre y la de los animales* — el original hebreo dice el «destino» en vez de la «muerte» — *e igual la condición de ambos. Tal como muere el hombre mueren aquéllos. Del mismo modo ambos respiran y nada tiene el hombre más que el animal: todo está sometido a la vanidad*, V. 20 *y todo va a parar al mismo lugar. Han sido hechos de la tierra y a la tierra tornan de la misma manera*. V. 21. *¿Quién sabe si el soplo de los hijos de Adán vaya hacia arriba y si el soplo de los animales vaya hacia abajo?* V. 22. *Y hallé que nada hay mejor para el hombre que gozar de su trabajo, y que ésa es su parte. Porque ¿quién lo pondrá en situación de saber lo que acaecerá después de él?*

¿Se concibe una afirmación materialista más clara, más explícita, más rotunda, que la contenida en este pasaje? Pues los católicos no la ven — tienen el *deber* de no verla. Y para no

---

Los mismos comentaristas judíos ya las notaron. «¡Oh Salomón! — leemos en el Talmud—, ¿dónde está tu cordura?, ¿dónde tu estulticia? No sólo tus palabras contradicen las de David, tu padre, sino que se contradicen a sí mismas».

(2) «...nisi lætari et facere bene in vita sua; omnis enim homo qui comedit et bibit, et videt bonum de labore suo, hoc donum Dei est», v. 12-13. ¿Cómo la expresión «facere bene» podría tener un sentido moral, según quieren los católicos? Sería incoherente en el contexto.

verla sofistican diciendo que toda esta similitud del hombre y del animal se refiere únicamente al cuerpo. ¿Que el hombre y el animal mueren de la misma manera? Pues es claro, responden, que el fenómeno fisiológico de la muerte es idéntico en ambos y que los cuerpos de ambos van a disolverse igualmente en la tierra.

Pero todo espíritu recto, no ofuscado por prejuicios, advertirá, en primer lugar, que la afirmación de que «el hombre y el animal mueren de la misma manera», indiferente en sí misma, si se la aísla, para significar una asimilación parcial o total de ambos, recibe del contexto una necesaria determinación materialista. Pues el contexto contiene que «es idéntico el destino del hombre y del animal» (v. 19), que «nada tiene el hombre más que el animal», *ibid.*

Que si en esta última afirmación tan formal e inequívoca se quiere presuponer una restricción mental «en cuanto al cuerpo» («nada tiene el hombre más que el animal, *en cuanto al cuerpo*»), el sentido común dice que con semejante procedimiento ya nos sería imposible darnos a entender recíprocamente, pues siempre es dable tergiversar el sentido de cualquier juicio, mediante una antojadiza restricción mental.

Cualquier católico rechazará como falsa esta proposición: «el hombre se acaba con la muerte». Y, sin embargo, debería admitirla, según el sofisma interpretativo que estoy desmascarando, con sólo suponer la restricción mental «en cuanto al cuerpo».

Pero es evidente que quien dice «el hombre», no dice «el cuerpo del hombre», sino «todo lo que es el hombre».

Advertirá, en segundo lugar, todo espíritu recto y no ofuscado por prejuicios, que si el Eclesiastés admitiera un destino de ultratumba para el hombre, entonces no se justificaría ni se explicaría el poner al lado de las afirmaciones que he citado, las de que «todo es vanidad», «todo va a parar a un mismo lugar» y, por tanto, «gocemos del momento presente». No; si hay una felicidad de ultratumba reservada a la virtud, es blasfemo afirmar que «*todo* va a parar a un mismo lugar», que «nada tiene el hombre más que el animal», que «si yo y el insensato debemos morir de la misma manera, ¿de qué me sirve

haberme aplicado a la sabiduría?» (c. II, v. 15), y otras declaraciones al tenor de las anteriores que en seguida citaremos al resumir los capítulos siguientes.

Capítulo IV, v. 1-6. Me volví a otras cosas y vi las opresiones que se cometen, las lágrimas de los inocentes que no tienen consolador y no pueden resistir a la violencia. *Y alabé a los muertos más que a los vivos (v. 2) y estimé más felices que unos y otros a los que todavía no han nacido y no han visto los males que se cometen bajo el sol (v. 3.)*

Es claro que este pesimismo trascendente sólo puede explicarse dentro de la doctrina de la negación de una vida distinta de la presente. Prosigue el Eclesiastés:

El insensato sin trabajar mucho goza de lo suficiente, mientras que el sabio se afana enormemente para que sus bienes sean objeto de envidia. Vanidad.

V. 7-17. Mejor es la vida social que el aislamiento. Más vale un niño pobre que un rey viejo e insensato, pues de las cadenas a veces se va al trono y de éste a una extrema pobreza.

Capítulo V, v. 1-6. Consejos sobre que se deben evitar las muchas palabras y cumplirse los votos.

V. -7-11. No asombrarse de la opresión de los pobres y de la subversión de la justicia, porque el que manda es mandado por otro, y hay otros que mandan a ambos y sobre todos está el rey. Ni el avaro se sacia con sus riquezas.

V. 12-19. Otra vanidad: acumular riquezas y verlas perderse. *Me ha parecido, pues, que es bueno para el hombre comer y beber y gozar del fruto de su trabajo durante los días de vida que Dios le ha dado; ésa es su parte (v. 17).*

Capítulo VI, v. 1-2. Otro mal: recibir riquezas de Dios y que las goce un extraño.

V. 3-11. *Aun cuando un hombre tuviera cien hijos y hubiera vivido muchos años, si no aprovecha los bienes que posee*

*y es privado de sepultura, yo afirmo de ese hombre que un abortivo está en condición superior, v. 3 (1).*

Lo que resta del capítulo es comentario de esto.

Capítulo VII. Diversos consejos de «savoir vivre», entre los cuales anotamos estas ideas: *El día de la muerte vale más que el del nacimiento. Mejor es ir a una casa de duelo que a una de fiesta... El corazón de los sabios está donde está la tristeza, v. 2, 3 y 5.*

*El justo perece en su justicia y el impío vive mucho tiempo en su iniquidad, v. 16. No seas demasiado justo ni más sabio que lo que conviene, no sea que te pongas idiota, v. 17. No seas demasiado impío, no sea que mueras antes de tiempo, v. 18.*

*He hallado a la mujer más amarga que la muerte, v. 27. He hallado entre mil hombres, uno que merezca tal nombre; pero ni una sola mujer, v. 29.*

Capítulo VIII, v. 1-13. Nuevas consideraciones sobre la conducta humana.

V. 14-15. *Otra vanidad. Justos desgraciados como si hubieran sido impíos, e impíos que viven seguros como si hubieran sido justos. Por tanto, alabé la alegría, porque no hay dicha para el hombre sobre la tierra sino en comer y beber y regocijarse y esto únicamente saca de su trabajo en los días de vida que Dios le dió.*

Capítulo IX, v. 1-2. Los buenos y los malos son afligidos indistintamente por Dios. Aunque éste conoce las obras de ambos, sin embargo, el hombre no sabe si es digno de amor o de odio. V. 1 (2).

V. 4-5. *Nadie vive eternamente. Un perro vivo vale más que un león muerto. Los vivos, en efecto, saben que han de morir; mas los muertos ya no saben nada, y no hay pre-*

---

(1) Lo que implica la negación de una dicha ultraterrena que pudiera justificar la existencia del individuo en cuestión.

(2) El sentido único y evidente es: «Nuestra suerte en esta vida no es índice del aprecio que Dios hace de nosotros». Sin embargo, los teólogos han hecho clásico este pasaje para demostrar que jamás el cristiano puede adquirir la certeza de poseer la gracia santificante...

*mio para ellos, pues su memoria está entregada al olvido. V. 7-10. Vé, pues, y come tu pan y bebe tu vino con alegría y goza de la vida fugaz con la mujer que amas... , pues ésta es tu parte. Todo lo que puedes hacer, hazlo luego, porque no hay trabajo, no hay sabiduría ni ciencia en la morada de los muertos a la cual te precipitas (1).*

V. 11-12. El éxito depende de las circunstancias más que de nuestra capacidad.

V. 13-18. Elogio de la sabiduría.

Capítulo X. Elogios de la sabiduría, de la sobriedad y de la prudencia.

Capítulo XI, v. 1-2. Haz limosna, porque algún día te verás en la necesidad y tus actuales favorecidos te devolverán tus beneficios.

V. 3-7. Los fenómenos de la naturaleza (viento, lluvia, germinación de las simientes) son inciertos (2).

V. 8-10. Se recomienda la sobriedad.

V. 9. Dios por tus obras *te llevará a juicio*.

Capítulo XII, v. 1-8. Acuérdate de Dios antes de que te sobrevenga la vejez. Se describen las incomodidades de ésta, para terminar: *antes* (elíptico: «acuérdate de tu creador») *de que el polvo torne a la tierra y el espíritu vuelva a Dios, que lo dió*.

V. 8. *Vanidad de vanidades y todo vanidad*.

Aquí termina lógicamente el Eclesiastés. Los seis versículos restantes tienen toda la característica de una adición hecha al texto por ajena mano y así lo piensan muchos críticos. Sin embargo, nada encierran de contrario a lo anterior.

---

(1) No es posible expresar más inequívocamente nuestra total ignorancia de las cosas de ultratumba y el epicureísmo que se impone como sola consecuencia lógica.

(2) «Donde caiga el árbol, al norte o al sur, allí quedará», v. 3. O sea, ello no depende de la voluntad humana. ¿Cómo es posible que los teólogos encuentren en este pasaje la doctrina de que el hombre se eternizará en el estado de gracia o de pecado en que lo sorprenda la muerte? ¡Con estos procedimientos exegéticos se ha elaborado el dogma!

En ellos se dice: *teme a Dios y observa sus mandamientos, pues esto es todo el hombre* (v. 13) y *Dios llevará a juicio todo lo que se hace, sea bueno, sea malo* (v. 14, final).

Como se ve, en todo el Eclesiastés hay sólo tres menciones del juicio de Dios (III, 17; XI, 9 y XII, 14), pero ninguna de ellas expresa que se trata de sanciones de ultratumba, si bien tampoco rechazan esta interpretación: son textos ambiguos, desde este punto de vista. Pero como la obra está llena de afirmaciones explícitas, inequívocas, de que nada sabemos del más allá, que es idéntico el destino del sabio y del insensato, del hombre y de la bestia, y que debemos gozar del momento presente, de consiguiente debemos interpretar aquellos tres pasajes aludidos en el sentido de un juicio de Dios cuyos efectos se han de experimentar en la vida presente, en la vejez, según vehementemente lo insinúa el capítulo XII: sólo así se salva la coherencia lógica de la obra y se satisface la elemental norma crítica de explicar lo obscuro e indeciso por lo claro, inequívoco y perentorio.

Los intérpretes católicos proceden al revés; pero con ello no consiguen eliminar las múltiples afirmaciones escépticas y materialistas de la obra, y, en cambio, convencen a su autor — y al Espíritu Santo, su inspirador, según ellos — de contradicción flagrante.

En el v. 7 del capítulo XII (lo hemos transcrito más arriba), se imaginan ver los católicos una profesión de fe en la inmortalidad del alma. Ahí se establece una distinción entre el *polvo* de que estamos hechos y el *espíritu* que lo anima. Pero, ya lo hemos advertido, en la Biblia *espíritu* significa soplo vital, vida fisiológica, jamás la noción metafísica de substancia inmaterial. Por eso se habla tanto del *espíritu* de los hombres como del *espíritu* de los animales (Eclesiastés, III, 21). Describiendo el diluvio, dice el Génesis que todo lo que tenía *espíritu* pereció (VII, 22), refiriéndose a las «aves, animales, reptiles y hombres», los que ha enumerado en el versículo anterior. Dios formó el hombre del lodo de la tierra «y le sopló en el rostro un espíritu de vida», Génesis, II, 7. No es posible, pues, ver en el citado versículo del Eclesiastés (XII, 7) la distinción del alma y del cuerpo en el sentido platónico.

Dije que el final del Eclesiastés no contradecía el cuerpo de la obra. En efecto, en ésta se menciona a Dios a cada rato y se establece la completa dependencia en que estamos con relación a El. No es un libro ateo ni impío y ni siquiera inmoral el Eclesiastés: es sólo un libro epicúreo (1). O sea, encarece un «savoir vivre» utilitario, y los placeres dentro de los términos de la prudencia, como el fin que Dios mismo nos ha asignado, ya que todo es vanidad y nada sabemos del más allá.

Es indudable que semejante libro ha sido escrito por un verdadero filósofo, pero jamás se podrá aceptar, con ningún viso de verdad, que haya podido ser inspirado por el Dios que conciben los católicos. Después de cuanto se ha leído, no hay para qué insistir sobre esto (2).

---

(1) Recuerdo que se ha calumniado a Epicuro, convirtiendo su sistema moral en sinónimo de libertinaje. Sin embargo, Epicuro recomendaba la temperancia y las demás virtudes y proscribía la ambición de la fortuna y de los honores.

(2) He traducido directamente de la Vulgata, atento sólo a guardar absoluta fidelidad al original, los textos del Eclesiastés que he citado ad litteram. He prescindido esta vez de la traducción de Torres Amat, pues su insinceridad me habría obligado a complicar mi exposición con notas engorrosas. He aquí un ejemplo, entre muchos: «El hombre, después del pecado, no tiene ninguna exención sobre la bestia», traduce Torres Amat, donde dice el original: «Nada tiene el hombre más que el animal» (III, 19): *Nihil habet homo jumento amplius*. He tenido cuidado de señalar las variantes de la misma Vulgata con respecto al original hebreo, que es aquí la última instancia, variantes que a veces son substanciales. V. gr., dice la Vulgata: «¿Quién es el hombre para que pueda seguir al rey su creador?» (II, 12). Y el original hebreo dice: «¿Qué hará el hombre que vendrá después del rey? Lo que se ha hecho».

## CAPITULO VIII

### PSICOLOGIA DE LA CREENCIA

Las nociones de *misterio* y *absurdo*.—El problema psicológico de la fe del hombre culto.—Religiosidad en los hombres de ciencia.—Clasificación de los católicos desde el punto de vista de la naturaleza de su adhesión mental a la fe. — Análisis del fenómeno de la fe religiosa.—La fe se fortifica o arraiga en elementos psíquicos extraños a ella misma.—Indemostrabilidad de la existencia de Dios testimoniada por la historia de la filosofía y reconocida en el seno mismo del catolicismo pensante.—Cómo el intelectual católico se justifica su fe.—Análisis del fenómeno de la duda, común en los católicos cultos.—Autosugestión y fe.—Creyentes incrédulos.—Los católicos mismos, la teología misma, confesos de la falta de certeza de la fe religiosa.—Los católicos y la enseñanza de la filosofía.—Los católicos y la libertad de enseñanza.—La fe y el *respeto humano*.—La fe y el dolor.—La religión como póliza de seguro contra los riesgos del más allá.—El *complejo de la muerte*.—Psicología de las *conversiones*. Diversos tipos de convertidos.—Sensualidad y orgullo, supuestos factores de incredulidad.

Quedan explicadas las razones verdaderamente determinantes de mi renuncia a la fe religiosa. Otros espíritus llegaron a la misma conclusión movidos por otra clase de razones: cuestión de temperamentos; cuestión, también de circunstancias. Quiero decir, de las circunstancias que orientan nuestro trabajo o nuestra preocupación mental.

Así, muchos, muchísimos, abandonaron la fe o nunca pudieron llegar a ella, en virtud de una repugnancia invencible a

aceptar alguno o varios de los «misterios». Sabido es que la Iglesia llama «misterios» a aquellos de sus dogmas que ofrecen una afirmación absolutamente inaccesible a la razón humana. Son, según la doctrina católica, proposiciones incomprensibles, pero no contradictorias, no absurdas; v. gr., la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía.

Veamos. Enuncia el dogma de la Trinidad que en Dios hay una sola naturaleza, una sola substancia, pero tres «personas», el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Ahora bien: aunque «persona» y «naturaleza» (o «substancia») nos ofrezcan contenidos conceptuales diversos, aspectos diversos del sujeto, ¿pueden distinguirse, pueden no confundirse en la realidad misma de ese sujeto? ¿Cabe distinción *real* entre la «substancia» (o «naturaleza») y la «persona» del ser divino? La doctrina católica afirma que sí, y establece que en Dios hay una «naturaleza» y tres «personas». Y a tal enunciado lo llama misterio. Pero muchísimos espíritus independientes afirman que no, y a tal enunciado lo llaman absurdo. Para ellos semejante distinción, en la realidad de un ser, entre su naturaleza y su persona, es del todo arbitraria y quimérica.

Avanza más la Iglesia, y nos enseña que el Hijo es *engendrado* realmente por el Padre, y el Espíritu Santo *procede* realmente del Padre y del Hijo. Y, sin embargo, la naturaleza de los tres es idéntica, y ninguno de los tres es anterior al otro o a los otros en el tiempo. La Iglesia lo considera «misterio»; pero otros, que en tales doctrinas ven destruidos e invalidados los principios y nociones más elementales y básicos de su razón, las consideran sencillamente absurdos (1).

---

(1) Como exposición la más venerable del dogma de la Trinidad, voy a reproducir el llamado «Símbolo de San Atanasio», compuesto allá por el siglo V — de consiguiente, no por San Atanasio —, himno que todos los sacerdotes del mundo deben recitar cada domingo en su breviario. Colocaré frente a frente el original latino y la versión castellana, a fin de que los conocedores de aquella lengua puedan apreciar en toda su fuerza intraducible la dureza diamantina y la rotundidad hostil de los conceptos.

Quicumque vult salvus esse ante  
omnia opus est ut teneat catho-  
licam fidem.

El que quiera salvarse, ante  
todo debe profesar la fe católica.

El dogma de la Eucaristía enseña la presencia de Cristo en la hostia consagrada. No se trata de un mero símbolo o de una acción puramente espiritual que Dios ejerciera mediante la hostia, no. Lo que era un simple trozo de pan se transforma real y verdaderamente en el cuerpo de Jesucristo, quedando del pan únicamente las exterioridades, esto es, el color, sabor, peso, etc.; en lenguaje filosófico, los *accidentes*. Estos accidentes perdurarán, pues, en la hostia consagrada, sin la substancia de la cual son la natural exteriorización.

---

Quam nisi quisque integram in-  
violatamque servaverit, absque  
dubio in æternum peribit.

Fides autem catholica hæc est:  
ut unum Deum in Trinitate, et  
Trinitatem in unitate veneremur.

Neque confundentes personas,  
neque substantiam separantes.

Alia est enim persona Patris,  
alia Filii, alia Spiritus Sancti.

Sed Patris, et Filii et Spiritus  
Sancti una est divinitas, æqualis  
gloria, coæterna majestas.

Qualis Pater, talis Filius, talis  
Spiritus Sanctus.

Increatus Pater, increatus Filius,  
increatus Spiritus Sanctus.

Immensus Pater, immensus Fi-  
lius, immensus Spiritus Sanctus.

Æternus Pater, æternus Filius,  
æternus Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres æterni, sed  
unus æternus; sicut non tres in-  
creati, sed unus increatus, et unus  
immensus.

Todo el que no profese la cua  
en forma íntegra y sin tacha, sin  
duda se condenará eternamente.

Esta es, pues, la fe católica: que  
veneremos a un Dios en la Trini-  
dad y a la Trinidad en la unidad.

Sin confundir las personas ni se-  
parar la substancia.

Pues una es la persona del Pa-  
dre, otra la del Hijo, otra la del  
Espíritu Santo.

Pero una es la divinidad, igual la  
gloria y coeterna la majestad del  
Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Cual es el Padre, tal es el Hijo,  
tal el Espíritu Santo.

Increado el Padre; increado el  
Hijo, increado el Espíritu Santo.

Inmenso el Padre, inmenso el  
Hijo, inmenso el Espíritu Santo.

Eterno el Padre, eterno el Hijo,  
eterno el Espíritu Santo.

Y sin embargo no son tres eter-  
nos, sino un eterno, así como no  
son tres increados, sino un increa-  
do, y un inmenso.

Lo que es como si dijéramos: esta moneda de oro que veis aquí, va a desaparecer, quedando, eso sí, su forma, su color, su peso, su consistencia, su cantidad. ¿Qué sentido puede tener una cantidad determinada de una substancia cualquiera, sin esta substancia? ¿Es esto un misterio o un absurdo?

Nótese que bajo los accidentes de la hostia consagrada está Jesucristo *con su cuerpo real y humano*, con sus dimensiones y demás cualidades materiales del cuerpo material que

.....

Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres dii sed unus est Deus.

.....

.....

Así Dios es el Padre, Dios es el Hijo y Dios es el Espíritu Santo. Y sin embargo no son tres dioses, sino un solo Dios.

.....

.....

Quia sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur.

.....

.....

Porque así como por la verdad cristiana estamos obligados a confesar Dios y Señor a cada persona separadamente, nos prohíbe la religión católica hablar de tres dioses o señores.

.....

.....

Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est; non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio; non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

.....

.....

El Padre no es hecho ni creado ni engendrado por nadie. El Hijo es sólo del Padre, no hecho ni creado, sino engendrado. El Espíritu Santo es del Padre y del Hijo; no hecho, ni creado, ni engendrado, sino precedente (de ambos).

.....

.....

Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.

.....

.....

Y en esta Trinidad no se da nada anterior ni posterior, nada mayor o menor, sino que todas las tres personas son coeternas y coiguales.

.....

.....

Ita ut per omnia sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit.

.....

.....

De tal modo que en todo, como ya se dijo anteriormente, sea veneranda la unidad en la Trinidad y la Trinidad en la unidad.

.....

tuvo en la tierra y está ahora en el cielo. ¿Es esto misterio o absurdo?

Si dividís una hostia consagrada en cuantas partes queráis, el cuerpo material de Jesucristo no se fragmenta, sino que permanece todo entero en cada una de las partes resultantes de la división.

Ahora, como miles y miles de hostias consagradas existen simultáneamente en toda la superficie del planeta, tenemos que Jesucristo, el cuerpo real y material de Jesucristo, está a la vez en miles de puntos del globo. Y no se ha multiplicado; no son varios Cristos iguales, sino que *un mismo* cuerpo material está presente a la vez en miles de puntos en toda la inmensa superficie del planeta. ¿Es esto un misterio, o una pura fan-

---

Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.,)

El que desee, pues, salvarse, piense así de la Trinidad.

Sed necessarium est ad æternam salutem ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat.

Pero es indispensable para la salvación eterna que también crea fielmente la encarnación de nuestro Señor Jesucristo.

.....  
Qui passus est pro salute nostra: descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est judicare vivos et mortuos.

.....  
Que padeció por nuestra salvación: descendió a los infiernos, el tercer día resucitó de entre los muertos. Subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre omnipotente: de allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis: et redituri sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam: qui vero mala in ignem æternum.

A cuya venida todos los hombres resucitarán con sus cuerpos, y darán razón de sus actos. Y los que hicieron el bien, irán a la vida eterna; los que el mal, al fuego eterno.

Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

Esta es la fe católica, sin creer la cual en forma leal y firme nadie podrá salvarse.

¿Será posible que hombres del siglo XX puedan alimentar su devoción en el rosario martilleante de tales estrofas?...

tasía, que sobrepuja en atrevimiento a todos los demás engendros de la mitología oriental?

He dado dos ejemplos de «misterios» en sentido católico.

Decía que la imposibilidad de admitir semejantes misterios es lo que determinó a muchísimos espíritus a renunciar a la fe católica desde el momento en que ésta dejó de ser en ellos espontánea y quiso tornarse reflexiva y consciente. Las mismas vidas de los santos están llenas de las torturas cerebrales que sufrieron muchos de ellos para acallar el grito de su razón martirizada por tales imposiciones del dogma.

Estos motivos de renuncia a la fe son de un orden mucho más elevado que los que motivaron la mía: no existencia o reducido margen del libre albedrío; absurdo consiguiente del dogma del infierno; imposibilidad de que la Biblia sea la obra de un Dios, etc.

En cambio, por lo mismo que se ciernen en la esfera de la abstracción pura y de la metafísica, pueden dejar algún lugar a los subterfugios de la razón y, por tanto, un residuo de incertidumbre.

Mis motivos, los dilucidados ampliamente en el presente libro, son de los que no dejan refugio alguno al espíritu que quisiera evadirse a su evidencia. Por esto mismo no he abordado los problemas de la existencia de Dios y del alma como substancia distinta del cuerpo, problemas de la mayor complejidad y hondura (1). *La negación del catolicismo como doctrina revelada, no es solidaria de ninguna concepción metafísica.* Aun admitida la existencia de Dios, del alma y de la vida futura, queda igualmente evidente que el catolicismo y el cristianismo son una creación puramente humana.

\*

\* \*

---

(1) Una apologética barata pretende hacer creer que el problema de Dios es algo elemental en filosofía. Sin embargo, la verdad es que cualquiera de las demostraciones de la existencia de Dios que todavía se dan como válidas, es algo difícilísimo y pone en acción todos los conceptos fundamentales de la filosofía.

Una vez que se han ponderado debidamente los argumentos numerosos, de tan variada naturaleza, que nos convencen de la imposibilidad de sostener el catolicismo en el terreno de la lógica, una pregunta se impone: ¿y cómo hay gentes que creen, a pesar de todo? ¿Cómo hay católicos?...

No voy a examinar el problema de la aparición, o sea, del génesis de las religiones, ni el de su subsistencia. Es éste un problema del resorte de la psicología colectiva y de la sociología, cuya dilucidación no interesa a nuestro propósito.

Nuestro propósito es averiguar precisamente lo siguiente: ¿cómo es posible que la fe católica se mantenga en una conciencia de adulto?

Ello aparece tan difícil, que muchos no vacilan en contestar: no existen católicos sinceros; a lo menos, es imposible que un hombre ilustrado profese sinceramente el catolicismo.

Son pocos los que todavía resuelven la cuestión en forma tan expeditiva y simplista, así como son cada vez menos los católicos que afirman confiadamente: «todos los incrédulos están de mala fe». Ya se reconoce que farsas sistemáticas en tan vasta escala no son posibles.

Desde luego, yo podría atestiguar: personalmente no me ha tocado descubrir la insinceridad en ninguno de los católicos que he conocido.

Pero expliquémonos el enigma.

Para ello es indispensable distinguir entre católicos y católicos.

Hay varias categorías de católicos para quienes no se da la dificultad lógica de creer.

En primer lugar, los iletrados, cuya mentalidad puede ser asimilada a la de los niños, por lo que respecta al espíritu crítico.

Otra categoría de católicos para quienes no existe la dificultad de creer es la de los indiferentes a su propia religión. Carecen en absoluto de temperamento místico o de capacidad metafísica, y las cuestiones religiosas no les interesan. Aceptan en bloque la religión que les fué enseñada como verdadera desde la infancia, sin ulteriores dudas ni averiguaciones. Viven absorbidos en sus negocios, en sus trabajos, en sus diversiones, y son creyentes tan dóciles como indiferentes. No le pres-

tan servicios a la Iglesia, pero tampoco le ocasionan molestias. Observan los preceptos cuando ello no les irroga mayores incomodidades y se confesarán en la hora de la muerte. Son los indiferentes que ha anatematizado Pascal. Dentro de la grey, constituyen la enorme mayoría. Pertenecen a esta categoría hombres de todas las culturas, desde el trabajador manual hasta el profesor universitario.

Su actitud es ciertamente ilógica, pero les es impuesta por su psicología, por su estructura mental. El filósofo novel se imagina que todos los hombres *deben* aplicar la lógica por igual a las distintas actividades de su vida. No concibe y no acepta que el comerciante que razona admirablemente bien cuando están en juego sus intereses pecuniarios e inmediatos, razone como un débil mental cuando se trata de sus intereses eternos — o sea, religiosos.

Pero el psicólogo experimentado sabe que la cosa es así y no tiene remedio. Sabe que la aptitud metafísica se da por excepción, y que la sistematización y la coherencia de las ideas y principios no son una necesidad para la mayoría de los espíritus.

Una tercera categoría de católicos es la de los que aceptan las doctrinas de la Iglesia, pero con beneficio de inventario. Son muchos. De tales sedicentes católicos, unos rechazan el dogma de la Eucaristía; otros, la creencia en las indulgencias o en la infalibilidad del Papa; los de más allá recusan fe a numerosos pasajes de la Biblia.

En rigor, los tales no son católicos. Pero creen serlo con sinceridad. Lo que hay es que, dentro de la general ignorancia religiosa, ellos desconocen la trabazón íntima, la solidaridad indisoluble existente entre todas las doctrinas de la Iglesia. No se dan cuenta perfecta de que el rechazo de la menor de las doctrinas católicas compromete la infalibilidad de la Iglesia y, de consiguiente, quebranta la verdad de la religión considerada en bloque.

La Iglesia mira a esta categoría de creyentes como herejes materiales, no formales; por cuanto aunque de hecho incurren en herejía, ellos no lo saben y se creen perfectos ortodoxos. Pero si la Iglesia pudiera sacarlos de su ignorancia y les exigiera adhesión sin reservas a todas sus doctrinas, los

precipitaría en la herejía formal, pues ellos preferirían dejar de ser católicos a someterse a creencias que les repugnan.

Advierto que no es preciso rechazar en forma expresa uno o varios artículos del dogma para beneficiarse de la posición intelectual a que me estoy refiriendo. Muchos, con un conocimiento de lo más superficial y rudimentario de la doctrina, en su ingenua ignorancia se construyen un catolicismo «sui generis», más cercano del deísmo que de una religión positiva. Pueden ser, por lo demás, hombres cultísimos. Y algunos llevan una vida interior intensa, frecuentan los sacramentos y tienen mucho de místicos. Lo que no les impide adherir, en filosofía o en ciencias de la naturaleza, a sistemas o a hipótesis perfectamente incompatibles con la doctrina católica.

Los tales causan sus preocupaciones al clero, pero gozan, entre la intelectualidad laica y racionalista, de la reputación de hombres de «amplio criterio», «tolerantes», «liberales».

Lo que hay es que sencillamente ignoran el catolicismo que se imaginan profesar, y así pueden aceptar con la más encantadora confianza todas las audacias del pensamiento moderno.

Si les preguntáis por las contradicciones entre la religión y la ciencia, os responderán que jamás las han advertido. Y, en efecto, entre la ciencia y la religión de ellos, puede que no haya ninguna contradicción.

En un sentido, pues, la ignorancia religiosa beneficia a la Iglesia, ya que permite que permanezcan en su seno, se digan católicos y aparezcan como tales, muchos que no lo son integralmente.

Después de todo, reconozcamos que es bien cómoda la posición de estos católicos con beneficio de inventario: son creyentes y no sacrifican su razón (1).

---

(1) Las explicaciones dadas nos servirán para juzgar del valor de las respuestas de los hombres de ciencia consultados en las encuestas sobre el presente tema verificadas entre los miembros de la Academia de Ciencias de París y de la Sociedad Real de Londres, en los años de 1926 y 1932, respectivamente. Por lo demás, las preguntas que se les hicieron son de una vaguedad o generalidad tal que no alcanzan a rozar el problema concreto de la armonía de los dogmas católicos con los dictados de la razón y de la ciencia, limitándose a contemplar las creencias mínimas de los simples deístas.

No sólo el desconocimiento de este principio católico fundamental de la unidad o solidaridad de los dogmas beneficia a la Iglesia, sino, en general, la ignorancia de muchas de sus enseñanzas de difícil aceptación.

Así, por ejemplo, yo estoy cierto de que, si se divulgara la lectura de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento, disminuiría considerablemente el número de creyentes.

La prohibición, mantenida durante siglos, de leer las Escrituras en lengua vulgar, ha sido, de parte de la Iglesia, una reacción de defensa vital. Lo es, hoy día, el no fomentar esa lectura — me refiero aquí a la del Antiguo Testamento.

¿Por qué, actualmente, no surgen herejías? En gran parte, porque la ya no discutida infalibilidad del Papa hace posible una policía rápida en resguardo del citado principio de la unidad del dogma. Antiguamente, cuando se discutía un punto, había que apelar al concilio ecuménico, y un concilio ecuménico no se reunía tan fácilmente — en diecinueve siglos sólo se han celebrado veinte. Cuando, una vez reunido, condenaba una doctrina, los adeptos de ésta ya habían tenido tiempo de constituir secta aparte.

Sin embargo, si miramos la historia eclesiástica, advertimos que las herejías pulularon sobre todo desde los orígenes del cristianismo hasta el siglo V, y desde el XII hasta la gran conmoción religiosa del siglo XVI. Y la infalibilidad pontificia sólo se definió a mediados del siglo diecinueve.

---

En efecto, a sus colegas de la Academia de Ciencias de París, les preguntó M. Robert de Flers: *La science est elle opposée au sentiment religieux?* A los miembros de la Sociedad Real de Londres se les preguntó si creían en un «dominio espiritual», si aceptaban el libre albedrío, si juzgaban incompatible la teoría de la evolución con la creencia en Dios, si la ciencia excluye la idea de un Dios personal, si hay o no una vida de ultratumba, si «el desarrollo del pensamiento científico moderno es favorable a las creencias religiosas».

No tuvieron razón los católicos, pues, al ufanarse como de un triunfo de su causa, con el resultado de tales encuestas. Todo lo contrario. La misma generalidad o altura de las preguntas denota que ya los creyentes no se atreven a interrogar, como antaño, sobre dogmas precisos (v. gr., la Trinidad, la Eucaristía, etc.) o sobre incursiones bíblicas en el terreno de las ciencias naturales; sino que, abandonando muchas trincheras, se asilan ahora en las vaguedades deístas. Confiesan implícitamente ellos mismos, pues, que ya no es prudente plantear en otro terreno el problema de las relaciones entre la religión y la ciencia.

Es que hay otra causa de la cesación del fenómeno espiritual de la herejía, y es ésta: hoy, como en el período citado del siglo V al XII, ya no se estudia la teología, ya no se especula sobre los problemas del dogma. Por supuesto que exceptuó a los eclesiásticos, que deben consagrar a tales disciplinas una aplicación profesional.

Pero antiguamente casi no había más ciencias que la filosofía y la teología. Todo el que se sentía con una vocación intelectual, a ellas debía dirigir sus meditaciones. Constituían las cátedras más importantes en las universidades. Los problemas filosóficos y teológicos eran siempre cuestiones candentes, las cuestiones del día. ¿Resultado? Que así como ahora hormiguean las teorías y las escuelas en sociología, en filosofía de la historia, en economía política, en psicología, entonces hormigueaban las opiniones y las escuelas en metafísica y en teología. Y de la opinión o escuela teológica a la herejía no había más que un paso.

Con el Renacimiento se ampliaron los horizontes del espíritu, y los estudiosos se sintieron atraídos a multitud de objetivos muy diversos de los que antes monopolizaran la atención de los letrados. Si Copérnico, Kepler y Galileo hubieran vivido en el siglo XII, es lo más probable que figuraran hoy como oscuros teólogos, quizá como heresiarcas.

A partir del Renacimiento, pues, se pierde cada vez más el interés por los problemas teológicos y, consecuentemente, disminuyen las herejías. El Protestantismo, que, en cierto sentido, representa una reacción contra el Renacimiento, provoca una efervescencia teológica, una nueva floración de herejías, pero como un fenómeno transitorio.

Hoy día las ciencias eclesiásticas, entre los católicos seculares, son algo así como una disciplina esotérica.

La Iglesia, que ve la conveniencia de impartir en sus Universidades la enseñanza del derecho profano, de la medicina, de las matemáticas, etc., no se ha sentido obligada a dispensar la enseñanza superior de la teología al elemento secolar. ¿Acaso para un católico es de más vital importancia la química o la fisiología que su propia religión? Lo que hay es que la Iglesia teme poner al alcance de la generalidad de sus adeptos los gravísimos problemas que suscitan los estudios de la Biblia y el

dogma, problemas que se sortean por las vías más tortuosas. El latín de las ciencias eclesiásticas las sustrae discretamente al ojo profano (1).

Creo poder afirmar, sin exageración, que, entre nosotros, únicamente los sacerdotes tienen un concepto más o menos adecuado de la doctrina católica y saben, con alguna precisión, lo que comporta el «ser católico». Y añadiré: de los sacerdotes, no todos.

Los que creen mantienen soterrada su fe en un rincón de su conciencia en que no los perturbe, en que no incida con las evidencias de la razón ni con las preocupaciones de un vivir paganizante.

Uno de nuestros intelectuales más distinguidos me decía en cierta ocasión: «Yo tengo una fe global en las enseñanzas de la Iglesia; voy a misa los domingos y me confieso y comulgo una vez al año; pero me guardo muy bien de profundizar en ninguna cuestión religiosa, porque deseo creer en paz».

Si mi temperamento me hubiera permitido ser católico en esta forma, es lo más probable que todavía creyera. Así como estimo que miles de creyentes dejarían de serlo desde el momento en que conocieran un dogma que aceptan a fardo cerrado, le hallo toda la razón a Mauriac cuando afirma que muchos que se sienten discípulos de Cristo lo detestarían si de verdad lo conocieran. «Sin duda — escribe Mauriac, en su *Vida de Jesús* —, sus enemigos lo aborrecerían más todavía (¡y aun los que se dicen sus amigos!) si desde tantos siglos no vinieran sustituyendo el insípido y dulzón Maestro del modelo vulgar, al hombre que realmente existió y que manifestó un carácter entero en el sentido metafísico, a la letra, implacable. Es su ignorancia la que hoy impide a muchos aborrecer a Cristo.»

---

(1) Se han efectuado algunos ensayos de divulgación teológica en lenguas vivas, especialmente en francés (obras de Terrien, Hugon, etc.), pero dentro de tan reducida escala que no obstan a la verdad general del hecho que he consignado. Nuestra Universidad Católica posee (sólo desde 1935) una Facultad de Teología. Pero los cursos respectivos se hacen en latín, lo que naturalmente acusa el propósito de excluir de ellos a los seculares. ¡Y qué poco a lo serio toman los alumnos de las diversas facultades esa clase de «cultura religiosa» a que muy a regañadientes deben asistir una vez por semana!

\*

\* \*

Y llegamos a la última categoría de creyentes, la más interesante, desde el punto de vista que nos preocupa. La constituyen quienes, habiendo recibido una ilustración religiosa de alguna consistencia, y con aptitud natural para las cuestiones metafísicas, anhelan ser católicos en serio, en forma integral. Estos inspiran su criterio religioso en las orientaciones auténticas del clero, que solicitan gustosos — especialmente la jesuítica—, y en el terreno social y político son los paladines fieles y obstinados de la Iglesia en la integridad de sus pretensiones medievales.

Constituyen una minoría selecta, *pusillus grex*. Son los únicos católicos consecuentes y auténticos.

Para ellos sí que se da la dificultad de creer. En efecto, poseen alguna noción, siquiera elemental, pero precisa, de la armadura dogmática del catolicismo, y tienen conciencia de la necesidad de prestar un asentimiento explícito a todas sus enseñanzas.

Respecto de ellos, pues, y únicamente respecto de ellos, se plantea la cuestión que formulábamos al comenzar este capítulo, cuestión que precisaremos ahora: ¿cómo es posible que una fe católica verdaderamente ortodoxa se mantenga en una conciencia ilustrada de adulto?

Vamos a explicarlo.

Desde luego, debe tenerse presente que una convicción cualquiera — política, social, filosófica, religiosa — no es algo puramente *lógico*, esto es, el resultado exclusivo de un razonamiento o una serie de razonamientos.

Ya es demasiado sabido que factores de orden sentimental, biológico, hereditario, etc., influyen poderosamente en la formación de nuestras opiniones, para que sea menester insistir en ello (1). Casi sería lícito afirmar que, en el psiquismo de una opinión o creencia, los elementos racionales o lógicos son los menos.

---

(1) Gustavo Le Bon ha consagrado un libro, *Opiniones y Creencias*, al esclarecimiento de este punto.

Y es ésta una de las diferencias que median entre la «opinión» y la «evidencia científica». (Nótese que hablo de la «evidencia», no de la «hipótesis» científica). El teorema de Pitágoras, el principio de Arquímedes o el sistema de Copérnico, son cosas no «creídas» sino «sabidas», con toda la evidencia irrecusable de la experiencia o de la lógica pura. Aquí no hay margen para la duda ni para la discusión: sólo cabe el asentimiento que nos imponen las *realidades evidentes*. El temperamento, los sentimientos, las sugerencias, nada tienen que hacer aquí. Tampoco tiene que hacer nada la elocuencia, y no se dan en este terreno conversiones ni apostasías (1).

Esto sentado, advierto que, entre las varias categorías de «opiniones», la creencia religiosa es psíquicamente de las más ricas y, en consecuencia, debe ser de las más tenaces, de las más vitales.

Cuando digo que la creencia religiosa es muy rica, indico que su caudal se alimenta de aguas muy diversas; o, sin imágenes, que son muchos y muy diversos los factores psíquicos que, en su fusión, determinan el fenómeno de la creencia.

En primer lugar, la fe religiosa nos es imbuída desde la infancia. El niño que todavía no sabe hablar, a quien su madre hace persignarse y balbucir las primeras oraciones, ya está recibiendo la sugestión religiosa. Antes de llegar al uso de su razón y de ser capaz de reflexión, ya el niño *sabe* que existe un cielo, morada de Dios, de la Virgen y de los santos; conoce esto tan naturalmente como conoce a sus padres y hermanos y los objetos que le son más familiares. El niño no es capaz de poner en tela de juicio las nociones que se le dan como hechos evidentes; o sea, está indefenso ante la sugestión religiosa — como ante cualquier otra. Por esto, en la conciencia del adulto, las nociones religiosas tenderán a revestirse de la misma consistencia que las primeras nociones de todas las cosas, junta-

---

(1) Estimo que en criteriología — «epistemología» o «gnoseología», como dicen ahora — podemos tener como norma segura la siguiente: siempre que, para persuadir de la verdad de una afirmación cualquiera se recurre a la elocuencia, esta afirmación no pertenece a la categoría de las proposiciones susceptibles de una demostración rigurosa, o sea, de las proposiciones que el entendimiento humano puede conocer con certeza.

mente con las cuales fueron asimiladas aquéllas por el cerebro del niño.

Es lo que sintetizó Lacordaire en esta afirmación rotunda: «El hombre es un ser enseñado y se adhiere por necesidad a las ideas que se agitan en torno de su cuna» (1).

Aunque el adulto se preocupe únicamente de los asuntos de este mundo, aquellas nociones religiosas no han desaparecido de su psiquis: simplemente han traspasado el umbral de la conciencia y caído en el campo de la subconciencia. Aquí perdurarán en una vida latente, hasta que una agitación suficientemente intensa las saque de nuevo a la luz de la conciencia.

Las ideas religiosas, pues, tienen toda la vitalidad y la fuerza de las sugerencias ejercidas sobre un cerebro enteramente virgen.

En segundo lugar, se amarran, se amalgaman a emociones, a elementos afectivos de los más intensos, beneficiándose así de la vida de éstos.

Me explico. En el hogar cristiano es frecuente, en el día del cumpleaños o del «santo» de cualquiera de sus miembros, especialmente de los niños pequeños, obsequiarle alguna estampa, estatuita o cualquier otro objeto religioso. Aquí tenemos los sentimientos familiares asociándose a la fe religiosa.

En el recuerdo que cada adulto guarda de su madre, tiene gran importancia el de aquellas misas de todos los domingos, oídas siempre al lado suyo: nuevo enlace de la religión con el sentimiento filial.

La primera comunión no fué sólo una nueva etapa en la vida mística de cada cual: fué, además, una fiesta de familia, de dulces e imborrables recuerdos.

La muerte de cada deudo nos dejó también como residuo en el alma un hondo estado afectivo ligado a imágenes religiosas.

¿A qué seguir enumerando? Se ve, pues, que las imágenes, las emociones, las ideas religiosas se han venido depositando en nuestro espíritu asociadas, ligadas, fundidas a todos nuestros sentimientos y emociones los más delicados, los más

---

(1) LACORDAIRE: *De la necesidad de una Iglesia que enseñe.*

profundos y los más caros, atrincherándose así tras la vitalidad de éstos; o, si se prefiere, medrando parasitariamente a expensas de éstos.

La fe religiosa se robustece también a costa de otros elementos menos puros.

Una familia católica tiene, por lo general, como círculo de relaciones, a otras familias católicas. El hijo de familia católica es educado en colegio congregacionista.

De todo lo cual resulta que el adolescente, el joven así formado, se halla naturalmente incorporado a un ambiente católico, al cual es familiar, en tanto que fuera de él es un extraño. Nuevo lazo que lo ata a la religión de su infancia, pues desertar de ella significaría desprenderse, espiritualmente a lo menos, de *su* mundo, de *su* círculo, para iniciar laboriosamente contacto con gentes a quienes miró siempre con hostilidad o recelo, y al través de muchos prejuicios.

Al joven educado en un ambiente genuinamente católico, y de las condiciones que he supuesto en la categoría espiritual considerada por el momento, lo toman desde temprano en su engranaje la política y la llamada «acción católica». O sea, tal joven frecuenta asociaciones de fines caritativos y proselitistas y toma parte en las campañas políticas, con todo lo cual se le va formando una mentalidad de apóstol y propagandista, y se le desarrollan los elementos agresivos y militantes de su personalidad.

Es inverosímil hasta qué punto el solo hecho de haber luchado pública y ostensiblemente al servicio de una causa, amarra espiritualmente a esta misma causa. Todos conocen a hombres que tienen bien poco de cristianos en cuanto a su vida privada y observancias religiosas y, sin embargo, en el terreno político son conservadores entusiastas y hasta encarnizados e intransigentes.

Los tales se hallan unidos a la Iglesia más que todo por el solo hecho de haber formado comparsa con quienes tienen motivos de conciencia para defenderla.

Lo anterior permite comprender que, en algún caso, quien abandona la fe católica se ve obligado a afrontar una espan-

tosa soledad espiritual: es un miembro desconectado en el conglomerado social (1).

Aquí tenemos, pues, otro elemento de orden no religioso que vigoriza el sentimiento religioso, o, por lo menos, crea una resistencia en el camino de su abandono.

Pero aun hay más.

Existe una filosofía católica; una literatura, un arte, una sociología católicos; en suma, toda una cultura católica, a la

---

(1) Algo semejante le ocurre también a quien, a la inversa, deja el campo racionalista para hacerse católico. Escuchemos el testimonio del ilustre hombre público y escritor colombiano José María Samper: «...Tan luego como se supo en Bogotá que yo estaba convertido a la fe católica, contrastó con la alegría de unos el sumo desagrado de los otros, y lo manifestaron con franqueza. En breve, con numerosísimas cartas de cordial y efusiva felicitación que recibí de todos mis amigos creyentes, y de hombres sumamente notables por su ilustración, su saber y sus virtudes, fueron también a mis manos las de algunos amigos radicales, librepensadores o incrédulos. Estos, sin disimular su desagrado, no obstante el respeto que decían tener por la libertad de mi conciencia y el uso que había hecho de esa libertad, me significaban la gran pena que les causaba el verme separado de su causa, pues creían que las doctrinas liberales eran incompatibles con el catolicismo... Si a esto se hubiesen limitado las reflexiones de mis antiguos amigos, yo hubiera deplorado un alejamiento que provenía del espíritu intolerante y erróneo con que se juzgaba al catolicismo... Pero no pasaron muchos días sin que la intolerancia liberal me hiriese cruelmente, haciéndome sentir desde entonces, hasta hoy día, la amargura de su resentimiento y los efectos de su persecución, más o menos declarada, y en algunos tiempos implacable. De entre aquellos antiguos amigos y partidarios, pocos me reconocían el derecho de tener conciencia propia y ejercer mi libre examen para convencerme de la verdad del catolicismo. Solamente en la opinión de aquéllos, yo era libre para *negar*, no para creer, y mi conciencia, que debía ser sagrada para la duda o la negación, dejaba de serlo para la afirmación. Los que menos, me censuraron acusándome de inconsecuente y de debilidad; uno de mis más antiguos amigos, guardando el anónimo, solapadamente me llamó *tránsfuga* y *apóstata*, en un periódico, «La Opinión», en el cual había colaborado yo con asiduidad generosa; y otro, en «El Tiempo» (periódico que en mucha parte me debía su existencia), me excomulgó en nombre del liberalismo, lanzando como doctrina inconcusa este curioso aforismo: «El que es católico no puede ser republicano».

Hasta aquí Samper. El suyo es un caso típico.

cual corresponde una biblioteca católica. Tal cultura ha exigido un prolongado esfuerzo. Y se ama mucho lo que mucho ha costado.

Quien deja su fe católica, debe, en cierto modo, deshacer su formación espiritual y emprender la tarea de estructurar una nueva concepción del mundo y de la vida, agrupar sus conocimientos e informaciones en una nueva síntesis. Largos años del trabajo intelectual pretérito aparecerán casi perdidos. Esos autores, esos libros familiares y queridos, deberán ser convencidos de falsos y reemplazados por autores y libros opuestos.

Ahora bien; esta sacudida, esta verdadera catástrofe y reconstrucción de nuestro edificio mental es algo desconcertante, doloroso y laborioso. Se requiere un enorme dispendio de energía volitiva para echarse encima semejante tarea. Y sabemos que la pereza mental es en todos innata; a lo menos, que esfuerzos tan radicales son difícilísimos. Por instinto tememos la crisis espiritual que significará para nosotros una total revisión de valores respecto de las propias convicciones, el nuevo inventario de éstas a la pura luz de la lógica. Otro motivo, pues, de orden no religioso, que representa un obstáculo, una resistencia en la ruta de la apostasía.

¿Querrá decir, entonces, que cuantos viven en la fe lo hacen por motivos de orden sentimental o por intereses extraños a la fe misma? No; pero todos estos motivos e intereses vinculados a la fe, solidarizados con ella, crean un inmenso apego a la misma y una enorme resistencia a su abandono.

Este apego y esta resistencia no son por lo común reflexivos ni conscientes; pero ejercen un influjo tanto más efectivo, cuanto que son el resultado de un trabajo de fuerzas subterráneas que escapan a la vigilancia y a la dirección de la conciencia.

¿Resultado? Que en el católico — en el católico ilustrado, en el católico genuino, del cual estoy hablando —, se da una como gravitación permanente hacia la fe, producto, en buena parte, de elementos extraños pero asociados a la fe.

Digo que esta gravitación hacia la fe es, «en buena parte», producto de elementos diversos de la fe misma, por cuanto ésta tiene también su coeficiente de atracción propia.

¿Cuáles son los atractivos propios de la fe, los atractivos específicamente religiosos, diríamos? Son varios.

En primer lugar, la doctrina de la existencia de Dios, que responde a nuestra necesidad inquietante de explicarnos el enigma del universo y nos alivia del «terror cósmico». No satisfacen en el mismo grado nuestro hábito mental de considerar el mundo como un «artefacto» al que debe asignársele un artífice, ni el panteísmo ni la evolución eterna, así sea una *evolución creadora*.

Es cierto que la cuestión de la naturaleza de Dios y de sus relaciones con el mundo crea problemas tan arduos como el de explicarnos el universo sin una causa exterior a él; pero, en fin, son problemas menos obvios, más sutiles, más fáciles, por tanto, de preterir y dejar sin resolver.

En segundo lugar, la doctrina de la vida futura, que responde a nuestro anhelo normal de felicidad, anhelo que, en este mundo, no suele encontrar cumplida satisfacción. No insisto en este punto, pues ya lo consideraré extensamente en la primera parte de esta obra. Repetiré, eso sí, que nuestro anhelo de supervivencia es seguramente el mayor sostén de la fe religiosa.

Relacionada con lo anterior está la teoría cristiana del sufrimiento, la utilización mística del dolor, cosa también ya comentada anteriormente (pág. 44, nota). No podemos negar que a muchos en este mundo les toca en suerte una vida muy triste y amarga. Para los ateos o escépticos, es tremenda semejante condición. Por esto suelen convertirse y hacerse cristianos fervorosos muchos espíritus que nunca lo hicieran por motivos de orden lógico, cuando se ven presa de algún dolor muy hondo o sin consuelo.

Reconozcamos que este anhelo de desquite del corazón torturado, constituye un sentimiento muy explicable, pero no es suficiente para dar *realidad* a la ilusión consoladora.

Hemos apuntado que, en general, esta vida vale la pena de vivirse; que aun los seres más desgraciados encuentran compensaciones a sus padecimientos. En general, digo. Hay excepciones.

Tales excepciones, dentro de la concepción atéística o escéptica de la vida, nos parecen algo exasperador. Cierto.

Mas, pregunto yo: ¿qué explicación satisfactoria tiene el dolor de los animales, en la concepción cristiana del mundo? Ninguna. Y me parece mucho más absurda e irritante la hipótesis de un Dios inteligente y bueno, que crea seres que han de sufrir toda una existencia sin compensación alguna, que la hipótesis de la aparición de semejantes seres en fuerza de una evolución inexorable y eterna de las cosas, no presidida por una causa inteligente y libre.

De todos modos, es indudable que la explicación mística del dolor constituye otro de los grandes puntales de la fe.

Viene en seguida lo que yo llamaría la «humanización» del sentimiento religioso. El católico no se entiende, como el deísta o el teósofo, con una deidad vaga, casi tan fría como una abstracción. El católico conversa con los *santos*, que han sido simples mortales; mira en la Virgen a una mujer de carne y hueso, que es su protectora, su abogada y su madre en el cielo; adora a un Dios que se ha hecho hombre, Jesucristo, el hombre-tipo, que ha vivido, trabajado, padecido y muerto como todos los humanos.

Esta historia de la vida terrena del Hombre-Dios, reconstruída minuciosamente gracias a los Evangelios y a la imaginación de los místicos — que ha suplido las lagunas de aquéllos — ofrece un tema de especulación, de contemplación, sumamente apto para alimentar la sensibilidad más elevada. Y henchido de la más alta poesía. Chateaubriand ha mostrado la belleza del cristianismo en su aspecto casi puramente exterior. La grande y profunda belleza del cristianismo hay que buscarla en las contemplaciones de los místicos, de un San Buenaventura, un San Bernardo, un Luis de Granada, un Luis de León, un Bossuet.

Estas contemplaciones, divulgadas y colocadas al alcance de la generalidad de los cristianos por los escritores ascéticos de menor cuantía y por los predicadores, le proporcionan al espíritu del católico algo así como un ambiente de hogar, como un círculo de familia en la esfera de su misma vida religiosa. Y es esto lo que yo llamo la «humanización» del sentimiento religioso, que admite de este modo en su caudal todas las corrientes de nuestra sensibilidad. Y así las conquistas últimas de la psicología permiten ver en los mismos éxtasis de

los santos, una mera «sublimación» de instintos y anhelos de raíz puramente carnal (1).

Aquí tenemos, pues, otro de los encantos específicamente religiosos del catolicismo, otro de los lazos con que amarra y retiene cautivo al creyente.

Y si no por el amor y la belleza, por el terror.

Los temperamentos demasiado rudos o cerebrales, a quienes el catolicismo no cautiva por sus ternuras, son capaces de sentir, eso sí, el pavor de la amenaza de reprobación eterna fulminada sobre los incrédulos.

Si no existiera el dogma del infierno, yo estoy cierto de que infinidad de espíritus retenidos en la fe religiosa por el miedo, desertarían de ella. Será muy fácil al creyente ilusionarse a este respecto y, en presencia de la afirmación que acabo de hacer, protestar de que su fe no es hija del temor. Pero yo sugiero al católico más honesto, que experimente sin embargo sus inquietudes de espíritu ante dogmas como el de la Trinidad o la Eucaristía o ante la inspiración divina de la Biblia, que se interroge a sí mismo y se conteste en su fuero interno: ¿aceptaría, creería tales cosas, si el no creerlas no envolviera consecuencia alguna para su salvación eterna?

Cuenta Renán que varias veces cada año recibía un anónimo con estas solas palabras: «*Si pourtant il y avait un enfer*» (¡Si, después de todo, hubiera infierno!)

No hay duda de que la «persona piadosa» autora de la insistente admonición, se daba cuenta del poder sugestivo que el temor del infierno podía ejercer aún sobre un cerebro tan recio y disciplinado como el del autor de la *Vie de Jésus*. Pero lo más interesante del caso es que parece que la idea del infierno

---

(1) Al profano que desee conocer la «técnica» o el «procedimiento» de tal humanización del sentimiento religioso, yo le recomendaría las obras de dos místicos del siglo pasado, que unen a la sobriedad y buen gusto de la forma literaria, la ventaja de un criterio y una sensibilidad modernos: el P. Faber (v. gr. *Belén, Al pie de la cruz, El Santísimo Sacramento*, etc.) y Mons. Gay (especialmente *Elevaciones sobre la vida de N. Señor*). No sé que haya sido traducida del francés obra alguna de las de Mons. Gay. En cuanto al primer autor, *Al pie de la cruz* ha recibido una versión castellana excelente de D. Gabino Tejado, traductor artista, si los hay — el mismo que tradujo *Los Novios* de Manzoni. Las demás obras de Faber deben ser leídas en el original inglés.

no dejaba de emocionar a Renán, pese a la honestidad y solidez de su convicción racionalista — sin que en ello tuviera la menor influencia, por supuesto, el citado anónimo (1). Ello nada tiene de extraño, como lo colegirá el lector del análisis que estamos haciendo.

El cristianismo, pues, educador experimentado, amaestrador viejo de conciencias, adula y amenaza. Si es verdad que ofrece consuelos y ternuras, no lo es menos que ha proyectado sobre los horizontes humanos el más enorme de los terrores.

El miedo y el terror, pues, constituyen otra de las cadenas con que el cristianismo liga las conciencias. Cadenas inmateriales e invisibles, pero no por eso menos eficaces.

Agrúpense ahora mentalmente todas estas diversas fuerzas morales con las que el catolicismo vincula a sí los espíritus, supongáselas actuando simultáneamente — como en la realidad acontece — y se comprenderá qué crisis tan honda debe afrontar y qué enorme dosis de energía debe desplegar quien se libera del sentimiento religioso en obediencia a los imperativos de su razón.

---

(1) Luego de haber referido el hecho aludido, añade Renán: . . . «Por lo demás, *si hay uno* (infierno), con la mano en la conciencia, creo no haberlo merecido. . . » (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*). En otro pasaje: «No es culpa mía si mis maestros me habían enseñado lógica y con sus argumentaciones implacables habían hecho de mi espíritu un filo de acero. He tomado a lo serio lo que me han enseñado, escolástica, reglas del silogismo, teología, hebreo; he sido un buen alumno; *no podría condenarme por ello*». (Ibid.) Todavía: «La cuestión de saber si existe contradicción entre el cuarto Evangelio y los sinópticos, es una cuestión perfectamente accesible. Veo esas contradicciones con evidencia tan absoluta, que me jugaría por ello la vida, y, en consecuencia, *mi salvación eterna*, sin dudar un instante». (Ibid.) Consagra Renán una parte de la misma obra a hacer ver cómo, en cuanto lo permitía su vida laica, ha sido fiel al ideal ascético de su juventud clerical. Diríase que Renán se prepara anticipadamente para el juicio final, en el que espera que sus comprensivos lectores solidarizarán con su causa y le serán eficaces testigos y abogados.

\*

\* \*

El católico, pues, tiene su espíritu fuertemente atado a la creencia por una serie de vínculos difícilísimos de romper.

Destruir la fe no es simplemente disolver una armazón lógica débil con una armazón lógica fuerte. Aquí no se trata de una cuestión que se resuelva en el terreno de la lógica. Los argumentos de ésta son a veces enteramente impotentes ante fuerzas psíquicas de orden no lógico. Y si se desea un ejemplo que patentice esta afirmación, procúrese persuadir, con toda la lógica del mundo, a un individuo algo impresionable, y acaso a cualquier individuo, a que cruce un cementerio, de noche y solo, sin experimentar algún temor o recelo.

Pero, al fin y al cabo, si el credo católico ofrece todas las dificultades lógicas que hemos analizado en el cuerpo de la presente obra, ¿cómo el percibir tales dificultades no ha de provocar a lo menos una trepidación en el espíritu cultivado?

En efecto, la provoca. Y tal trepidación constituye el estado *normal* de los católicos integrales cuando son ilustrados. Por eso yo me preguntaba desde el prólogo del presente libro: «¿cuántos son los creyentes que no abrigan la menor duda, entiéndase bien, la menor duda, sobre el objeto de su fe; que están tan ciertos de sus esperanzas del más allá, como de las realidades de la experiencia cotidiana?...» Y tal manera de interrogar suponía una respuesta pesimista.

Esos temores o desconfianzas, continuos o intermitentes, que asaltan a los creyentes con respecto a la verdad de la religión que profesan, son fenómeno tan natural y frecuente, que ha debido ser considerado y analizado por la teología ascética, que lo designa con el nombre de «tentación contra la fe».

¿Qué católico inteligente no ha tenido que acusarse, en el tribunal de la confesión, de haber experimentado semejantes «tentaciones contra la fe»?

Fenómeno tan interesante exige un estudio algo detenido. Al hacer ese estudio, no se imagine el lector que abordamos un tema de pura curiosidad especulativa, como si nos dedicáramos a inquirir la auténtica paternidad de las obras atribuidas por la tradición a Homero; no. Analizar semejantes

«tentaciones» contra la fe es abrir una ventana sobre el alma de todos los católicos genuinos con quienes nos codeamos en las diversas actividades de la vida. O sea, un estudio de la psicología de un sector todavía considerable de nuestra sociedad.

Nuestros conocimientos, nuestras certezas, pueden dividirse en dos categorías, desde el punto de vista del modo o procedimiento de su adquisición.

Unos son el resultado de un razonamiento o de una constatación de nuestros sentidos, de nuestra experiencia. En ambos casos — raciocinio o experiencia — de una evidencia interna o intrínseca de la cosa conocida. Yo sé que un objeto más pesado que el aire, abandonado a cualquier distancia del suelo, tiende a caer. Me consta a mí mismo que es así, por haberlo experimentado miles de veces. Yo sé que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, porque una sencilla demostración así me lo evidencia.

Primera categoría, pues: conocimientos de evidencia o ciencia interna de la cosa misma.

Pero yo también sé que Francisco I estuvo prisionero de Carlos V en Madrid, o que la velocidad de la onda electromagnética es de 300 mil kilómetros por segundo. Ambas cosas las sé, no por un razonamiento de mi mente o una constatación de mis sentidos, sino porque *otros me las han atestiguado*. Otros, en cuya ciencia y veracidad *creo*, porque acepto que saben lo que dicen y dicen lo que saben.

He aquí, pues, la otra categoría de conocimientos: certezas o evidencias debidas al criterio de autoridad; a la confianza o fe que ponemos en el testimonio de quien nos transmite tales conocimientos.

Todo nuestro conocimiento de la historia es de esta última categoría. Y para la gran mayoría, aun de la gente culta, lo es también el de la casi totalidad de las verdades científicas extrañas al ramo de nuestra especialidad — si es que alguna especialidad científica tenemos —: aceptamos tales verdades no por haberlas verificado o demostrado personalmente, sino porque el testimonio de los hombres de ciencia es para nosotros de tal valor que no podríamos siquiera ponerlo en duda.

Ahora bien: la teología cristiana, la católica especialmente, se apodera de estas nociones y dice: Nosotros asentimos a las verdades religiosas, en particular a los «misterios», no por haberlos demostrado o verificado personalmente, sino por el testimonio de Dios mismo, que nos los ha revelado, testimonio del todo irrecusable.

Si el criterio de autoridad es válido cuando se funda en el testimonio de un hombre o de muchos hombres, a mayor abundamiento debe de serlo cuando se funda en el testimonio de Dios mismo. Así habla la teología.

Perfectamente, respondemos nosotros. Tal raciocinio es correctísimo. Sólo que cabe ulteriormente preguntarse: ¿y cómo nos *consta* que Dios ha revelado tales y cuales «verdades» que se le atribuyen? . . . En esto precisamente radica toda la dificultad del problema.

Los teólogos y apologistas se complacen a porfía en demostrarnos que, en principio, la fe religiosa es algo perfectamente racional, puesto que el testimonio de Dios vale infinitamente más que el testimonio del hombre, y puesto que una enseñanza proveniente de Dios no puede estar en contradicción con ninguna evidencia científica. Tiempo perdido. ¡Si eso nadie lo discute, porque, de puro evidente, no puede ser discutido!

Lo que discutimos, en cambio, lo que deseamos poner a la luz del día es lo siguiente: ¿ha revelado Dios tales y cuales «verdades» que se le atribuyen? . . .

La cosa no debe ser tan clara, cuando, si en el mundo hay tantísimas religiones, ello se debe precisamente a que los hombres se dividen en multitud de sectas al tratar de especificar cuáles son esas verdades reveladas por Dios. Para los hindúes están contenidas en los Vedas; para los antiguos persas en el Avesta; para los cristianos en la Biblia; para los mahometanos en el Corán, etc.

¿Quién tendrá la razón en esta contienda, si es que alguno la tiene? . . . Pero limitémonos a la Biblia. ¿Cuáles son, según la Biblia, las verdades reveladas por Dios? Nueva perplejidad, nueva obscuridad, y tal, que los pareceres se multiplican aquí hasta lo infinito, ya que son infinitas las sectas surgidas en el seno del cristianismo en el empeño de dar su auténtica interpretación a la Biblia.

Mas, prescindiendo por un momento de la cuestión de la interpretación, cabe preguntarnos: ¿es siquiera evidente que la Biblia, considerada en bloque, sea un libro rigurosamente histórico? La demostración de la divinidad del cristianismo tiene como punto de partida la historicidad de la Biblia, especialmente de los Evangelios. Si éstos son una *rigurosa historia*, entonces Jesucristo, que según ellos realizó milagros estupendos, incluso el de su propia resurrección, y se declaró a sí mismo Dios, lo es en efecto, y la religión por él enseñada es verdadera y divina.

Ahora bien, la historicidad de los Evangelios debe ser demostrada como la de cualquier otro documento, esto es, exhibiendo su *autenticidad* y su *veracidad*.

Eso sí que, en este caso, estamos obligados a exigir el rigor *máximo* en tal demostración. ¿Por qué? Porque los referidos Evangelios narran hechos que, por contradecir las leyes naturales, son en sumo grado *inverosímiles*, y mientras más inverosímil es un relato, con mayor rigor crítico debe discriminarse el testimonio que lo sustenta.

Suelen reclamar los creyentes de que, tratándose de los Evangelios, se usa de una escrupulosidad crítica que no suele aplicarse a la historia profana.

No creo que sea justificada la queja. Lo que hay es que las investigaciones prolijas, acuciosas, las controversias interminables a que suelen dar margen los problemas de la historia profana, permanecen dentro del círculo de los especialistas y pocas veces trascienden al gran público, para el cual no ofrecen mayor interés. La controversia suscitada en torno de los Evangelios, en cambio, por su repercusión en los sentimientos religiosos, no ha podido menos que concentrar la atención de las personas de alguna cultura, produciéndoles la ilusión de un *criticismo* excesivo, cuando sólo se trata, en realidad, de la extensión a los documentos de la historia religiosa, de los mismos métodos científicos ya en vigor respecto de la historia profana.

Por lo demás, aunque existiera tal criticismo en lo concerniente a las fuentes de la historia religiosa, se justifica ampliamente por la razón apuntada más arriba. Y por esta otra razón: los *hechos* que trata de precisar o descifrar la historia pro-

fana tienen para el investigador un valor o una importancia que pudiéramos llamar meramente teórica, especulativa. Los hechos de la historia religiosa, en cambio, son de una trascendencia capital, máxima, en lo que se refiere a la posición del hombre en el universo y a su eterno destino.

Existiendo cierta prueba moral prudencial, el historiador asiente a los hechos transmitidos por la tradición histórica; sin jurar por ellos, sin embargo, y pronto a rectificarlos o negarles rotundamente toda realidad, en cuanto se produzca una certeza perentoria en contrario. De este modo, podemos decir que, en una gran extensión, o sea, descartando los hechos absolutamente comprobados, respecto de los cuales hay ya una certeza definitiva, irreformable, la historia se hace, se deshace y se rehace constantemente: es un perpetuo *fieri*.

En cambio, respecto de los hechos transmitidos por la historia religiosa, necesitamos saber si están o no abonados por testimonios de esos que determinan la realidad histórica con una certeza absoluta, definitiva, irreformable.

Ahora bien, así planteado el problema — y así debe plantearse — ha recibido de la crítica racionalista una solución uniformemente negativa.

Por supuesto que la ciencia católica seguirá sosteniendo que el contenido de la Biblia es rigurosamente histórico. La menor concesión suya a este respecto involucraría la ruina o el suicidio de la creencia. El estudio de este problema no entra en el marco perfectamente definido del presente libro. Sólo nos interesaba establecer que la Biblia no es un libro inspirado por Dios, y creemos haberlo demostrado superabundantemente. Hemos debido aludir, sin embargo, al problema de la historicidad, en cuanto afecta directamente al grado de certeza de la fe de los creyentes. Retengamos, pues, este solo hecho: fuera del sector religioso, la crítica no reconoce valor rigurosamente histórico a los Evangelios — menos aun al Antiguo Testamento. Y relacionemos con tal hecho este otro: los apologistas *modernistas* — cuya doctrina resumiré dentro de poco—, tan interesados como los demás católicos en sostener la historicidad de la Biblia, afirman, como los racionalistas, que ella no puede ser fehacientemente demostrada. Y modernistas y racionalistas podrían invocar en su favor esta... ¿confidencia?

que se le escapó a San Agustín en un momento de atrevida sinceridad:

*Evangelio non crederem, nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas.*

O sea: «No creería en el Evangelio, si no me forzara a ello la autoridad de la Iglesia católica» (San Agustín, *Ep. fundam.*, 5)

Pero, al plantearnos el problema de discernir cuáles serían las verdades «reveladas» por Dios, si es que algunas ha revelado — todo lo cual se discute, según acabamos de ver —, estamos hablando de Dios con una familiaridad tal como si fuera un personaje de existencia y naturaleza tan conocidas como el personaje Napoleón o el personaje Bismarck.

Mas, ¿cómo nos consta la existencia y la naturaleza del mismo Dios, cuyas supuestas revelaciones intentamos determinar? ¡Nuevo problema, el supremo problema, el único gran problema, en realidad! Porque, subrayémoslo, estamos aquí en presencia de un nuevo *problema*. A fuerza de hablar de las supuestas verdades reveladas por Dios, llegamos a considerar la existencia misma de Dios como un punto básico, como un postulado que está por encima de toda controversia. Y, sin embargo, se trata de otro problema, de otra incógnita. De la gran incógnita.

Tampoco es mi intención abordar aquí el estudio directo de este problema. El objeto de la presente obra, como lo advertí anteriormente, es exponer las razones que me llevaron — y que llevan a todo espíritu que las considere serenamente — a la conclusión de que el catolicismo es una creación puramente humana. Y estas razones quedan al margen del problema de la existencia de Dios, y aun admitida esta última, conservan todo su valor. Por otra parte, la crítica de las diversas «pruebas» de la existencia de Dios que aun se exhiben como válidas, significaría todo un tratado de filosofía y exigiría, de consiguiente, una obra aparte, o daría a la presente una extensión desmesurada.

Sin embargo, voy a esbozar una sencilla argumentación en cuya virtud todas las pruebas de la existencia de Dios pue-

den y deben ser consideradas «a priori» como desprovistas de fuerza demostrativa.

La argumentación, reducida al esquema silogístico, es la siguiente:

Siempre que hombres de la mayor capacidad e insospechable probidad intelectual, al estudiar un problema, sobre la base de unos mismos datos, no llegan a conclusiones convergentes, quiere decir que allí no se da la evidencia. O sea, que la razón humana carece de aptitud para adquirir la certeza en tal asunto, con los datos de que se dispone.

Ahora bien — y aquí viene la premisa «menor» — como, al considerar el problema de la existencia de Dios, los pensadores más eminentes, desde que la filosofía existe, no han logrado ponerse de acuerdo, es evidente — y aquí viene la «conclusión» — que allí no se da la evidencia, o sea, el conocimiento verdaderamente científico.

Como se ve, esta argumentación, que invalida «a priori» las pruebas de la existencia de Dios, es la misma en virtud de la cual debe recusarse el carácter científico a toda la metafísica y relegársela a la categoría de mero sistema de hipótesis.

O, más claro, el escepticismo filosófico en una de sus formas o grados.

¿Por qué no hay «escuelas» en matemáticas? Habrá diversidad de *métodos*, pero las conclusiones son invariablemente las mismas. ¿Quién discute el teorema de Pitágoras? Lo que ha sido demostrado debe ser aceptado irrecusablemente. Lo que no ha sido demostrado, no puede ser tenido como cierto.

Mas, ¿qué ocurre en metafísica? ¿Qué ocurre, especialmente, con el problema de la existencia de Dios?

Platón y Aristóteles, los talentos filosóficos más vigorosos de la antigüedad, concibieron a Dios como un mero ordenador del universo, de la materia, que suponían eterna. Para Aristóteles, aun, Dios ni siquiera podía tener conocimiento del mundo.

En cambio, los teístas de hoy consideran como el argumento base de la existencia de Dios la imposibilidad de la materia eterna y «autónoma» y la contingencia del mundo.

San Agustín, inspirándose en Platón, prueba la existencia de Dios, considerándolo como el único fundamento concebible de nuestras ideas acerca de la «posibilidad». Tal argumento,

prohijado posteriormente por Leibnitz, Fenelón, Bossuet y Balmes, es rechazado por la escuela tomista.

San Anselmo creyó demostrar la existencia de Dios como exigida por nuestra idea de lo «perfecto», argumento célebre por las discusiones surgidas en torno suyo y que, defendido posteriormente por Descartes y Leibnitz, hoy nadie toma en serio.

La tesis de la existencia de Dios ha encontrado, sin duda, sus defensores más felices y obstinados dentro de la escuela tomista, en pleno resurgimiento desde fines del siglo XIX.

Pero sus argumentos han sido desestimados por el más grande de los filósofos modernos, Kant, por la escuela positivista y agnóstica, que llena el siglo XIX, y en el nuestro, por el evolucionismo de Bergson.

Es tal la dificultad de la demostración de la existencia de Dios — como ya se colige de la anterior somera enumeración de teorías — que entre los mismos pensadores católicos, los más interesados, por otra parte, en el éxito de tal demostración, no han faltado quienes, desanimados y sinceros, han confesado la impotencia definitiva de la razón humana ante semejante problema.

A la cabeza de ellos citaremos a Pascal, cuyas insistentes afirmaciones sobre la debilidad de la razón humana y su impotencia para demostrar y conocer con certeza lo relativo al más allá, son demasiado sabidas para que haya necesidad de estamparlas aquí (1).

En el mismo siglo XVII encontramos al eminente humanista y filósofo Daniel Huet, obispo de Avranches, que sostiene que sin la «fe» es imposible conocer la verdadera religión y ni siquiera la existencia de Dios (2). Es el jefe de la escuela *fi-deísta*.

En la primera mitad del siglo XIX, y como reacción contra el racionalismo de los enciclopedistas, surge la escuela *tradicionalista*, que asegura que la razón humana no conocería con

---

(1) Ver *Pensamientos*, art. I y II. Léase en el capítulo IX de la *Agonía del Cristianismo* de Unamuno, un notable estudio consagrado a la «fe pascaliana.»

(2) *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, publicado en 1723.

certeza ni la existencia de Dios ni la verdadera religión, de no haber sido notificada de tales verdades por una tradición oral o escrita que se remonta hasta la creación del hombre. Los nombres más célebres de esta escuela son Bonald, Bautain y Ventura.

A principios de nuestro siglo se advierte un nuevo desaliento en el campo católico, que se debatía entonces contra la marea invasora de la filosofía neo-kantiana, del positivismo y de la crítica histórica de la escuela racionalista alemana. Esta última crisis de la confianza de los católicos en sus posiciones tradicionales, es la que origina el movimiento llamado *modernista*.

El «modernismo» religioso puede resumirse así: por la vía del razonamiento somos incapaces de llegar al conocimiento cierto tocante a las realidades absolutas de las cosas: sólo poseemos certezas acerca de los fenómenos y de las causas próximas. En el trascurso de la historia, nada nos certifica con evidencia la intervención de una causalidad extracósmica, o sea, de Dios. Pero, en cambio, nosotros percibimos a Dios en nuestra conciencia, por una como intuición o experiencia del mismo. «Para encontrarle, no tenemos que partir de El, donde no estamos; hay que partir de nosotros, donde El está» (1). De esta experimentación de Dios, presente en la conciencia, dimana el nombre de doctrina de la inmanencia con que es conocido el modernismo religioso.

El conocimiento de Dios, pues, no es solidario de ningún sistema filosófico, metafísico y ni siquiera teológico —sigo exponiendo la doctrina de los católicos modernistas. Toda teodicea racional o especulativa no es sino una interpretación transitoria, accidental, de este sentimiento íntimo de Dios que llevamos en la conciencia y que constituye la esencia inmutable y eterna de la religión.

Del mismo modo, el cristianismo no es solidario de ningún sistema determinado de crítica histórica o hermenéutica. Aun concedidas las teorías e interpretaciones más radicales y audaces de la crítica histórica racionalista, se puede y debe ser cristiano, ya que a Cristo y su revelación los *sentimos* en nues-

---

(1) Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*.

tra alma. El sentimiento religioso, pues, y el conocimiento filosófico, científico, histórico, constituyen dos campos diversos, dos planos entre los que no cabe interferencia, y dentro de cada uno de los cuales el espíritu humano se mueve con libertad absoluta, sin tener que hacer ninguna referencia al otro.

Se comprende que semejante actitud cortaba por lo sano todos los conflictos posibles entre el catolicismo y el pensamiento moderno. Ya los teólogos y apologistas católicos no tenían para qué romperse la cabeza a fin de mantener a flote la idea de Dios en brazos de la metafísica medieval, o para defender su carácter de obra rigurosamente histórica al abigarrado conjunto de libros que integran el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Se comprende que esta especie de *hallazgo* — que no era sino la importación al campo católico de las doctrinas del protestantismo liberal —, inspirado en el pensamiento más generoso posible, cual es el de salvar el ideal cristiano y místico del inevitable disolvente racional y científico, se captara al punto la simpatía de innumerables espíritus selectos y viniera a constituir uno de los peligros más serios afrontados por la Iglesia en el curso de su historia.

Pero a nosotros no nos importa explicar aquí cómo y por qué logró el catolicismo romano, auténtico, salvar su fisonomía secular y ahogar la nueva herejía que surgía en su seno. Sólo nos importa consignar el *hecho* del movimiento modernista, en cuanto acusa una nueva manifestación de la inseguridad de la conciencia católica en la base racional de su creencia.

Los filósofos, teólogos y apologistas católicos se hacen lenguas de la evidencia de los pretendidos «motivos de credibilidad» o «fundamentos de la fe». Pretenden persuadir a la gente de que todo espíritu recto y sin prejuicios que aborde con seriedad el problema, debe llegar necesariamente a la convicción de la verdad del catolicismo. Y, sin embargo, es el hecho que los mismos católicos vacilan. En el fondo de sus almas alimentan una duda que, continua o intermitente, vaga o referida a puntos concretos, perfectamente consciente o latente, es siempre una duda crónica e incurable. Movimientos doctrinales tales como el fideísmo, el tradicionalismo o el moder-

nismo, no son sino condensaciones de ese estado de alma; o si se quiere, estallidos y revelaciones al exterior, de esa condición de inseguridad íntima de la conciencia católica respecto de sí misma.

Y, repitémoslo, esa duda comienza por el punto fundamental de la doctrina: por la existencia misma de Dios. Por supuesto que la generalidad de los creyentes dice poseer la certeza más absoluta al respecto. *Quieren* creer en Dios, y creen. Quieren persuadirse a sí mismos de que se hallan asistidos por argumentos incontrovertibles para creer en Dios, y se persuaden. Es decir, llegan a pensar de buena fe que, en sana filosofía, los argumentos en pro de la existencia de Dios no admiten réplica.

Es tanto más fácil sugestionarse a favor de una demostración, cuanto más abstractas y complejas son las ideas que la constituyen. En un razonamiento de elementos sencillos y muy claros, de inmediato se advierte si se trata de una verdad o de un error, y la voluntad nada tiene que hacer ahí. Pero cuando nuestro sentimiento está interesado en una doctrina, cuando nuestro corazón se ha encariñado con ella, cuanto más complejos y oscuros son los argumentos que la abonan, con tanta mayor facilidad nos podemos persuadir de que es incontrovertible. Así se explica que la generalidad de los católicos afecten creer que la existencia de Dios es algo tan demostrado como el teorema de Pitágoras o el principio de Arquímedes.

Y, sin embargo, insisto en afirmar que la generalidad de los católicos — estoy hablando de los católicos cultos — no tiene una certeza absoluta, superior a toda duda, de esa doctrina fundamental: Dios existe.

El mismo lenguaje vulgar, concordante con la oración litúrgica, así lo insinúa. *Creo en Dios*. ¿Qué quiere decir: «creo en Dios»?... Quiere decir: opino que Dios existe, me parece, tengo la convicción de que Dios existe.

A nadie se le pregunta si *cree* que la tierra da vueltas alrededor del sol, o que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos. Aquí no hay derecho a opinar, porque esto *se sabe*.

Todo acto de fe supone una *buena voluntad*, no una *necesidad* racional. Por eso la Iglesia le exige al católico que crea en la Santísima Trinidad, en la resurrección de la carne, en Dios, etc. Sabe la Iglesia que se pueden negar estas cosas. Pero no exige que yo afirme que tengo dos ojos y dos manos, etc., porque esto lo sé, lo sabe todo el mundo y no puede ser objeto de controversia.

Cuando a mí me preguntan: ¿Cree Ud. en Dios?, respondo: «No me *consta* su existencia».

En otros términos, respecto de una doctrina tan fundamental como ésta, la fe y la opinión deben quedar al margen. Se sabe y consta o no se sabe y no consta la existencia de Dios. No interesa lo que se pueda «opinar» o «creer» al respecto (1).

Pero los católicos se persuaden a sí mismos de que la existencia de Dios es una verdad plenamente demostrada; y la falta de seguridad completa en la adhesión de su mente a tal pretendida evidencia, se esfuerzan por atribuirla a la debilidad de la razón humana, cuyo objeto adecuado se halla en el ámbito de lo puramente material.

En seguida se persuaden a sí mismos de que la divinidad de Jesucristo es cosa igualmente demostrada que la existencia de Dios.

Tal demostración debe tener su punto de apoyo en la historia. Se trata de establecer que lo narrado por los Evangelios canónicos, son hechos verdaderamente históricos.

No importa que el católico que lo cree jamás haya efectuado investigación alguna seria al respecto; ha leído en libros apologéticos de tercera mano que los Evangelios son plenamente históricos, y lo cree sin ulteriores averiguaciones. Tal caballero que, para asegurarse su derecho a un bien raíz cuyos títulos le fueran disputados, se enfrascaría en compulsas personales y prolijas de documentos de primera mano, tratándose de aquellos hechos remotos en que se funda su creencia en

---

(1) Casi huelga manifestar que en este último párrafo he tomado el vocablo «creer» en su sentido corriente de «opinar» y no en el filosófico de aceptar algo por la autoridad moral de quien lo afirma.

Cristo, los acepta sin más trámite, sobre la fe en los resultados de estudios ajenos.

Aceptada la divinidad de Jesucristo, se impone la aceptación integral del resto del dogma católico. Porque es evidente que si Dios ha venido a la tierra a enseñar la verdad a los hombres, debe haber encomendado su custodia, para garantizar la permanencia genuina de la doctrina, a alguna institución duradera. En toda la cristiandad no hay más institución que la Iglesia católica romana que pueda aspirar a ese honor. Luego su doctrina es la auténtica doctrina de Cristo. Así razona la teología católica con una lógica que no se le puede discutir.

Según esto, todo dogma católico emana, al través de la Iglesia su depositaria y transmisora, del mismo Cristo, es decir, de Dios.

Sin embargo, hay dogmas que, a pesar de tan augusto abolengo, ponen a prueba la fe del creyente. Y éste, sin quererlo, se sentirá angustiado de tener que aceptar que Dios es uno y trino, o que Cristo está contenido en una frágil hostia y se halla presente a la vez en miles de puntos del globo, o que el Génesis, el Exodo y el Apocalipsis son libros inspirados por Dios, o que los que mueren en pecado mortal son condenados a una tortura eterna, etc.

El católico que se angustia de tener que aceptar estas cosas, ¿cómo se explica a sí mismo y cómo califica tal angustia?

De acuerdo con el proceso dialéctico que acabo de explicar, no puede reconocer legitimidad lógica a tales dudas. Por mucha apariencia de absurdo que tengan dogmas como los mencionados, si proceden de Dios, son la verdad misma y, en el terreno de la lógica, no se puede dudar de ellos. Si entonces se duda, a pesar de todo, es que no se trata de una duda real, sino del sufrimiento o la angustia del espíritu ante una verdad que lo supera y confunde. A tal estado denominan los católicos *tentación contra la fe*.

En la vida religiosa del católico, la «tentación» juega un papel importantísimo. Si se tiene presente que tentación es la sugestión al acto o al pensamiento prohibido, se comprende fácilmente que toda la vida moral del creyente consiste en sufrir tentaciones, ante las cuales unas veces será vencedor y

otras vencido. ¡Si hay tentaciones de gula, de lascivia, de orgullo, etc.! La «tentación contra la fe» es una de tantas.

A veces la tentación emana de nuestra misma naturaleza — violentada por el precepto moral — y a veces simplemente de la acción del demonio—; expongo la doctrina teológica. Es evidente que si el individuo que siente hambre debe ayunar, experimentará la tentación de faltar al precepto del ayuno; y el ofendido experimentará la tentación de vengarse, etc. El demonio, según apuntamos, atiza o acentúa estas inclinaciones naturales. Porque, para dificultar al hombre el camino de su salvación, Dios no ha considerado suficientes las resistencias que le opone su naturaleza reprimida, y todavía ha otorgado poder al demonio para actuar misteriosamente sobre nuestra psiquis, desencadenando o exacerbando nuestra inclinación a lo prohibido.

Para el creyente la cosa es muy clara. La razón no comprende cómo Dios es uno y trino; entonces esa razón se ofusca, sufre, y experimenta el deseo de evadirse a la sumisión a ese dogma. Por si ello no bastara, el demonio interviene para dar mayor atractivo todavía a la «tentación».

Ya luego veremos lo que debemos pensar de esta explicación religiosa de la «tentación contra la fe».

Entretanto, ¿cómo debe comportarse el católico ante semejante «tentación»? Los moralistas y ascetas dan al respecto normas precisas que podemos compendiar así: En primer lugar, no hay que discutir con la tentación, no hay que analizarla. O sea, no se le debe conceder beligerancia en el plano de la razón. En segundo lugar, debemos insistir en la práctica de la virtud de la humildad, que nos hace desconfiar de nosotros mismos y nos inclina a la sumisión de nuestro juicio. La peor, la más luciferina de las soberbias, enseñan los ascetas, es la soberbia intelectual. En tercer lugar, es preciso orar, frecuentar los sacramentos, intensificar nuestra vida religiosa. Por último, trabajar, ocupar activamente nuestra inteligencia y nuestra imaginación, de modo que, en lo posible, no haya cabida o tiempo para pensamientos de rebeldía contra la fe.

Semejante estrategia da excelentes resultados para el fin que se persigue, y, gracias a ella, la mayoría de los creyentes logra llevar una vida interior lo suficientemente tranquila. Pero

si analizamos cada uno de los puntos de dicha estrategia, nos percataremos de que, a pesar de su aspecto sobrenatural y místico, en el fondo no es sino un mero proceso de autosugestión. Veamos.

El no analizar la tentación obedece al principio psicológico de que la mejor manera de obliterar de la conciencia una idea, de conjurar una obsesión, es sustraerle nuestra *atención*. El que se obstina en no pensar en un peligro, aun real, termina por olvidar su existencia y aun por no creer en él. El acto de fe sencillo y simple, la afirmación resuelta, constituye por sí sola un poderosísimo elemento sugestivo. Se relaciona con esta norma de no atender a la tentación, el abstenerse de lecturas y conversaciones peligrosas para la fe. De aquí han nacido la excomunión de las personas y la censura de los libros. Pero sobre esto volveremos luego.

Se comprende fácilmente que esa condición deprimida que establece en el creyente la humildad de juicio, le facilita la sumisión de su mente a doctrinas de difícilísima aceptación. La humildad no actúa, pues, en su carácter sobrenatural de «virtud», sino simplemente por su condición psicológica deprimente: la humildad es la anestesia del razonamiento. Lo que no significa en modo alguno preconizar la soberbia. Si la humildad es la anestesia, el orgullo es la fiebre del razonamiento. Según reza el adagio, *in medio stat virtus*. Lo que hay es que, para pensar, la humildad y la soberbia deben quedar *al margen*: basta la *sinceridad*.

No hay para qué explicar que la atmósfera mística de que penetra al fiel la práctica de los sacramentos y la oración, sugiere en el sentido de esa fe total hacia la cual constituyen una vehemente aspiración.

Y llegamos al trabajo. El principio capital en el rechazo de la tentación, dijimos, consiste en no prestarle *atención*. Pero, ¿cómo conseguirlo? Atendiendo a otra cosa, o sea, trabajando. Dejando que otro orden de pensamientos acapare y absorba nuestra mente. Por eso ha dicho Paul Bourget que «el gran exorcista de nuestros tiempos es el trabajo». De todos los tiempos, diría yo. Ya había apuntado que las herejías han pululado precisamente en las épocas en que se ha concedido mayor importancia al estudio de la teología. Analizar la fe —

y eso es la teología — es crearse dudas, es atender a las dudas que laten en germen en todos los dogmas. Pero como cada espíritu tiene su reacción personal ante los conceptos, quien se siente obsesionado por el dogma del infierno puede distraerse de tal pensamiento concentrándose en el estudio de otros dogmas para él inofensivos. Y así la misma teología libera de la teología. Aun el hecho de defender ante los demás el punto que a nosotros mismos nos suscita dudas, constituye una manera de librarnos de tales dudas, pues entonces nuestra atención se concentra y se agudiza sobre los elementos favorables a la idea que deseamos profesar, descuidando o arrinconando, es decir, olvidando los elementos desfavorables. Hay católicos—eclesiásticos o laicos — que viven procurando convencer a los demás, con la palabra o con la pluma, de la verdad del dogma que profesan. Ello puede obedecer a múltiples causas: una aptitud y un gusto especial para tales estudios, un deber de estado, etc. Pero debemos sospechar siempre que, en el fondo de todo apolo-gista, máxime si es apolo-gista «*motu proprio*», hay un inquieto, un espíritu trabajado por dudas, un creyente incrédulo. El espíritu proselitista, el apóstol, el que tiene la manía de «convertir», es igualmente sospechoso de ser en el fondo un creyente incrédulo, que inconscientemente procura afirmarse en la propia fe, con la adhesión de otros a quienes la haga compartir.

En nuestros días el católico, especialmente el católico se-glar, halla un derivativo admirable a la inquietud religiosa, en el trabajo político o social. Todo el conato que los creyentes de antaño consagraban a estudiar bien su propia creencia, a organizar y mantener cofradías, etc., los de hogaño lo dedican a agruparse en fuertes partidos políticos, a captarse la adhesión política de las masas y a desplegar todo un aparato de ciencia y acción social, que produzca en el pueblo la ilusión de que es el interés por su bienestar el que los mueve. Indudablemente que semejante bienestar no se halla excluído de sus propósitos; pero lo que realmente los mueve es otorgar al clamor reivindicativo de las masas un mínimo de concesiones que asegure la subsistencia del orden económico actual.

Los tiempos exigen que los católicos hagan intensamente política y acción social. Pero, entretanto, adormecen

su sentido místico y su sentido teológico, adormecen toda inquietud religiosa... con lo que ganan ellos y la Iglesia. Tal católico que habrá sido su vida entera un campeón incansable del partido conservador, por lo que el episcopado y el clero en general lo mirará como a su bienhechor, desconocerá el catecismo aun más elemental y puede que en su vida privada haya rendido mucho menos culto a Cristo que a Epicuro. ¡Qué comodidad, qué envidiable condición, llevar la aureola, y creyéndola ingenuamente merecida, de soldado abnegado de Cristo y de su Iglesia, mientras no se ha hecho otra cosa que defender la propia situación económica! Y, para la Iglesia, ¡cuánto más tranquilizador, cuántas menos inquietudes le causa el que sus hijos fieles se dediquen a estudiar las relaciones entre el poder ejecutivo y el legislativo, la representación gremial, las leyes tributarias o la organización sindical, en vez de especular sobre el número de los que se condenan y los que se salvan, la libertad humana y la presciencia divina, la autenticidad del Evangelio de San Juan, el acuerdo entre Moisés y la ciencia, entre los dogmas y la razón!

No me he salido del tema. Estoy mostrando cómo las actividades tan diversas y aborribles a que deben entregarse los católicos de hoy, los liberan, los eximen, por decirlo así, de la inquietud religiosa, de la duda.

Esto es de la mayor importancia para la explicación de la psicología actual de la creencia.

Mientras yo hacía mis estudios de filosofía en el convento, con ocasión de no recuerdo qué problema difícilísimo, de uno de esos quebraderos de cabeza que plantea la escolástica, le dije a mi profesor — un cerebro metafísico de primer orden —: ¡Si no podremos saber jamás la verdad sobre estas cosas! Y él me respondió: Mire, lo único práctico en este mundo es estudiar idiomas. Uno vale por tantos hombres cuantos idiomas posee —. Debo advertir que ese profesor de filosofía era también un poligloto que poseía como once idiomas, a comenzar por el hebreo y el griego. Estudiar idiomas... O sea, en el fondo, dedicar la vida a algo enteramente ajeno a la dilucidación del problema religioso: he aquí, para el católico, el gran secreto de vivir tranquilo en su fe.

Hemos visto el significado que, para el católico, tiene la duda religiosa — que él llama «tentación contra la fe» — y cómo se desembaraza de ella. Se desembaraza, no a la manera del hombre de ciencia, que mira de frente el problema y luego de analizarlo, se resuelve por la afirmativa, por la negativa o por la abstención, que es la legitimación de la duda, sino desviando su mirada del problema, cerrando los ojos, o sea, por la evasiva y por la fuga. Así logra vivir. No con esa tranquilidad absoluta de la mente liberada de dogmas; pero, a lo menos, como el que, sabiéndose portador de un cáncer o una tuberculosis latente, logra cierta tranquilidad olvidándolos. Y así vive.

Pero hay católicos que, pese a toda la estrategia descrita, no logran ni siquiera esa tranquilidad precaria. En lugar de vivir, *agonizan*, al decir de Unamuno. Es la «agonía del cristianismo» en ellos.

Con la paciencia suficiente que el caso requiere, se podría escribir un libro que tendría por título y asunto: «La duda religiosa en los santos». Nos sorprendería el número de santos que padecieron de dudas o «tentaciones contra la fe», y el descubrir entre ellos no sólo a iletrados, sino también a quienes, como San Francisco de Sales o San Alfonso de Ligorio, por hallarse en posesión de todo el arsenal de la controversia, podríamos haber supuesto inmunes a la duda.

Y si nos fuera conocida la intimidad de todos los católicos cultos, de esos que vivieron o viven como apóstoles de su fe, también nos asombraría el número de los que padecieron o padecen la duda. Nos es conocido el caso de Federico Ozanam, eminente como literato y catedrático de la Sorbona, y más todavía como apóstol infatigable de su fe. Pero nos es desconocido el caso de miles y miles.

Y para sorprender tal estado de alma en la vida ordinaria, hay que estar situado en una posición muy especial, pues los afectados lo confían al sacerdote y tal vez al amigo íntimo en casos muy especiales, pero lo ocultan cuidadosamente a los demás.

Cabe ahora preguntarse: colocándonos en el punto de vista católico, ¿se explican satisfactoriamente las «tentaciones contra la fe», mediante la intervención del demonio o simple-

mente por la debilidad de la razón humana que se siente irremediablemente superada por ciertas verdades incomprensibles? Respondo categóricamente que no.

En cuanto a lo del demonio, dentro del credo católico en el que me he situado por hipótesis, es imposible demostrar que no intervenga en dichas «tentaciones». Pero es bien curioso que su acción se ejercite únicamente sobre aquellos dogmas que de por sí son ya incomprensibles y desesperantes y deben perturbar el espíritu sin necesidad de agente alguno extraño. Dejemos por ahora al demonio, recurso bien primitivo y simplista, que ni los mismos católicos toman muy a lo serio.

(También es muy curioso observar cómo, en el trascurso de la historia, la acción del demonio se reduce más y más, según se colige de las obras teológicas y ascéticas, vidas de santos, etc.; desde el Evangelio, en que la actuación del demonio es algo corriente y espectacular, hasta el presente, en que jamás se cruza en nuestro camino).

Tampoco se explican las dudas o «tentaciones contra la fe», por el carácter incomprensible de ciertos dogmas. El concepto de *eternidad* es algo incomprensible; y, sin embargo, nadie duda de que existe algo eterno. ¿Por qué? Porque, demostrando claramente la razón que algo debe ser eterno — el universo o Dios, o el universo-Dios, como quieren los panteístas —, aunque no comprendamos la eternidad, no podemos dudar de ella. Y, pasando del terreno metafísico al puramente material y tangible, tampoco comprendemos lo que es la electricidad ni el cómo de su acción maravillosa. Pero no podemos dudar de su existencia.

Si yo, pues, no comprendo la Trinidad, o no comprendo la conciliación de la presciencia o la predestinación divinas con la libertad humana, ¿por qué no las creo, simplemente, constándome su realidad por la revelación divina? — me he situado hipotéticamente en la ortodoxia.

En el fondo, por esto: o porque tales dogmas se me presentan no sólo como enunciados superiores a mi razón, sino *contrarios* a ella, o porque yo no estoy cierto — y nadie está cierto — de la revelación de tales dogmas por Dios, ni de la existencia misma de Dios. Y así tornamos por otro camino a la conclusión ya deducida anteriormente.

Cuando digo «nadie está cierto de la existencia de Dios», me refiero a la gente ilustrada, y, entre los católicos, a esa categoría de los que he llamado católicos auténticos, únicos en cuestión en todo este estudio sobre las dudas en materia de fe. Es claro que, entre los iletrados, hay quienes creen en Dios y aceptan cuanto la Iglesia les propone, antes de toda reflexión, en forma absolutamente espontánea, con una fe virgen, con la fe del carbonero.

Mas para los que ya no pueden creer con esta «fe del carbonero», sólo es posible una fe conquistada o conservada mediante una gran dosis de «buena voluntad»; una fe de base sumamente inestable que, o vive en la angustia, o se tranquiliza superficialmente evitando la reflexión. Esta es la fe de los que, ya desde el prólogo de la presente obra, he llamado los «creyentes incrédulos». Se esfuerzan por reconocer incuestionables los «fundamentos» de su fe, los «motivos de credibilidad», y, sin embargo, en el momento menos pensado, dudan de todo. Anhelan creer con toda la ingenuidad de su alma, y, sin embargo, no lo consiguen. Y para sincerarse ante la propia conciencia, disfrazan su duda de «tentación contra la fe», asignándole la explicación que acabo de exponer. Son creyentes incrédulos.

\*

\* \*

Los propios católicos nos suministran inequívocos testimonios de que ellos mismos reconocen lo problemático de los pretendidos «fundamentos de la fe»; de que, en el fondo, viven inseguros en la creencia que profesan.

En primer lugar, con su invocación constante del criterio de autoridad. Abramos un libro de filosofía católica o de apologética. Las demostraciones de las proposiciones fundamentales — existencia de Dios, espiritualidad e inmortalidad del alma, etc. — van acompañadas casi siempre de este *argumento confirmativo*: grandes hombres, — filósofos, sabios, etc. — que han creído en Dios, en el alma, etc. Los católicos, pues, viven contándose, rememorando los nombres ilustres de sus filas, amparando la debilidad de sus convicciones tras el *nú-*

*mero* o la *calidad* de quienes las comparten y como excusándose ante el público de creer sin razones suficientes con la invocación de los nombres de católicos eminentes, a quienes se supone asistidos de razones superiores. Es éste un proceso típico de conciencias vacilantes, que así conjuran un temor secreto de estar en el error (1).

Yo concibo este criterio de autoridad, este criterio en cierto modo «estadístico», utilizado para prestigiar hipótesis, reconocidas como tales y mientras se mantienen en calidad de tales. Por lo tanto, comprendo que el hecho de que grandes cerebros hayan profesado o profesen el catolicismo, indica que el fenómeno de la creencia debe de tener alguna explicación profunda — y en páginas anteriores hemos procurado señalarla — y que, en consecuencia, es *respetable* (2).

Pero no comprendo que se invoquen autoridades en apoyo de demostraciones dadas como *evidentes e inconfusas*. ¿Se concibe un tratado de geometría que, después de la demostración de cada teorema, enumerara, para *robustecerla*, los nombres de todos los grandes matemáticos que han aceptado dicha demostración?

De igual modo, ¿a qué vienen esas enumeraciones de «adherentes» a demostraciones filosóficas que se dan por *evidentes*? Si estas demostraciones — de la existencia de Dios, espiritualidad del alma, etc., — son *evidentes*, como se pretende, ningún nombre, por sonoro que sea, puede acrecentar en un ápice su evidencia. Si no son evidentes, la adhesión de todos los pensadores habidos y por haber no podría conferirles una certeza que no está en ellas.

---

(1) Véase, por ejemplo, esta declaración de Ramiro de Maeztu que, como argumento de apologista católico, es típica: «Una confesión que satisface a un Maritain, a un Papini, a un Chesterton, a un Max Scheler, no puede ya parecer estrecha a ninguna inteligencia honrada».

(2) El eminente literato francés Jean Jacques Ampère, que no era católico como su padre el célebre físico, fué objeto de insinuaciones catequizantes de parte de su amigo el místico Federico Ozanam. En carta dirigida a éste por aquél desde Londres, antes de embarcarse para América, le decía: «...Croyez que le spectacle de l'orthodoxie catholique dans une intelligence comme la vôtre, est pour moi une prédication plus éloquent que toutes les paroles...»

Pero si son demostraciones *problemáticas, dudosas*, entonces sí que pueden ser prestigiadas por la calidad y el número de quienes las patrocinan.

El recurso al criterio de autoridad en esta materia equivale, pues, al reconocimiento de la inevidencia de los «fundamentos de la fe» (1).

\*

\* \*

Anteriormente insinué que la excomunión del hereje o del incrédulo y la censura del libro irreligioso obedecían al principio de no prestar *atención* a la duda, como el mejor expediente para conjurarla.

La Iglesia y los católicos le tienen un miedo cerval al pensamiento disidente. ¿Qué significa ello, sino el no estar seguros de las propias armas? Supongamos aparece un libro que discute el valor de todas las conclusiones de las matemáticas y de la física. ¿Habría un solo matemático en el mundo que rehusara leer semejante libro, temeroso de sumergirse en la duda acerca de los principios de la propia ciencia, amor y culto de su vida entera? ¿Habría una sola facultad universitaria que se preocupara de impedir la difusión de tal libro entre sus alumnos, para no quebrantar en ellos la fe en las enseñanzas de la cátedra? No; y ¿por qué no? Porque quien posee plena certeza de una cosa, no teme argumento alguno contrario. Y quien alimenta alguna convicción, no aferrado a ella por intereses extraños a la lógica pura, tampoco teme el argumento contrario, pues se halla dispuesto a rectificar o abandonar dicha convicción, desde el momento que perciba no corresponder a la verdad.

---

(1) Acaso nos objetarán los filósofos católicos que ellos le dan al criterio de autoridad un valor meramente «confirmativo» y que el propio Santo Tomás lo consideró como «el más débil» de los argumentos («*Locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana est infirmissimus*»: *Summa theol.* l. p., q. l. a. 8). En teoría, sí; mas, en la práctica, le asignan una importancia fundamental. Sea como quiera, toda invocación del criterio de autoridad en favor de una doctrina, delata la no evidencia de la misma.

Por más que la Iglesia exhiba como pretexto de la censura del libro irreligioso, el peligro de que engañe a los espíritus incautos en cuestiones de por sí muy arduas y sutiles, la verdad es que desconfía del poder demostrativo de los famosos «motivos de credibilidad». Volviendo al libro que discutiera el valor de las matemáticas, afirmo que la Iglesia debería incluirlo en su «Index», por cuanto semejante libro conduciría al escepticismo más universal y absoluto. Pero la Iglesia no caería en el ridículo de hacerlo, pues estando cierta del valor de las matemáticas, no teme a quien las discuta. Pero la Iglesia no tiene igual confianza en los «motivos de credibilidad», y por eso mantiene, en la medida de sus fuerzas, la policía de las ideas contrarias.

¿Sabe el público profano cómo la Iglesia enseña la filosofía y demás disciplinas que tienen que ver con la doctrina religiosa? En la forma más unilateral del mundo. El alumno no debe estudiar los sistemas en las obras de sus propios autores, sino al través de expositores católicos. Se comprende a qué puede quedar reducido un sistema de filosofía, de crítica histórica, etc., tamizado al través de la interpretación de un *adversario*. Debe recordarse que las obras de los grandes creadores de sistemas filosóficos están casi todas en el Índice, desde las de Descartes y Espinosa, hasta las de Comte y Bergson (1).

Y no se crea que semejante «método» rige únicamente para la enseñanza elemental o media. También para las facultades universitarias. Los diversos sistemas elaborados por el pensamiento humano en busca de la verdad, no son mirados como otras tantas fuentes de luz, como verdaderos instrumentos o material para la investigación, sino como estériles desvaríos de la inteligencia divorciada de la fe. Entonces, ¿para

---

(1) Entre otros, figuran en el Índice de los libros prohibidos, los siguientes filósofos: Descartes, Bacon, Espinosa, Pascal, Hobbes, Hume, Locke, Berkeley, Voltaire, Rousseau, Kant, Lessing, Bentham, Comte, Lamennais, Taine, Bergson, etc. («*Indice dei libri proibiti*». Città del Vaticano, 1929). Suprima el lector con su imaginación los nombres anteriores del proceso del pensamiento humano, y dígame a qué quedaría reducida la filosofía moderna. En otros términos: ¿cuáles son, entre los grandes filósofos, los nombres de los que están de acuerdo con la Iglesia? . . . Es imposible que un cerebro vigoroso siga el curso de su pensar sin chocar con algún dogma católico.

qué imponerse de ellos sino como simple información, al través del resumen del comentarista católico? La enseñanza católica, en todos sus grados, infunde en el alumno un sentimiento inicial que anhela ser desprecio y en el fondo es terror hacia todas las manifestaciones del pensamiento no católico. Yo he conocido a un sacerdote, graduado de doctor en Sagradas Escrituras en la Universidad Gregoriana de Roma, conecedor del hebreo y del griego, profesor del ramo en un seminario, que me confesó no haber leído a Harnack!

Desde el siglo pasado, los católicos se han demostrado defensores celosísimos de lo que llaman la «libertad de enseñanza» y por ella han librado batallas memorables. Ello podría originar un equívoco, que importa desvanecer. Bajo el sistema napoleónico del «estado docente», los gobiernos *liberales* de los países latinos, han procurado siempre ejercer un control absoluto sobre la enseñanza. Contra semejante monopolio, los católicos han esgrimido el principio verdaderamente liberal de la «libertad de enseñanza». O sea, se han acogido transitoriamente, hasta mejores tiempos, a un principio herético que por el momento los favorecía. Por supuesto que para hacer simpática su causa ante la conciencia pública, se han guardado muy bien de manifestar el carácter netamente oportunista de su liberalismo docente. Pero en su fuero interno saben muy bien que, en cuanto ellos dominen en el campo político, lejos de preconizar y ni siquiera tolerar la «libertad de enseñanza», establecerán el monopolio más absoluto, pero en provecho exclusivo de la enseñanza católica. Así se lo exige su credo religioso; así lo hicieron en el pasado.

Yo me pregunto—y el lector se preguntará conmigo—: si el fundamento filosófico y crítico del catolicismo es algo evidente, ¿por qué se teme al pensamiento no católico, que debe ser de consiguiente un error evidente? ¿Se lo teme porque el problema es oscuro, porque en el fondo quedan siempre puntos indecisos y discutibles? Pero si es así, ¿que se dé libertad y se permita la mayor amplitud de investigación y de información! ¡Es la única manera imparcial y honrada de buscar la verdad!

Compréndase cuál puede ser el valor de la convicción de los estudiosos católicos, lograda mediante el ocultamiento sis-

temático de los puntos de vista no católicos. Por eso apuntaba yo en el prólogo de este libro que la actitud del católico ante el problema religioso es esencialmente abogadil: se trata a toda costa de mantenerse en una posición declarada de antemano la verdad absoluta y definitiva.

Se me argüirá que la censura de los libros no es algo rígido y absoluto, y admite excepciones en favor de quien ofrezca garantías a la autoridad eclesiástica de poseer un criterio que no le haga peligrosas tales lecturas. Se me dirá aún que para los profesores y alumnos de teología se halla automáticamente suspendida la censura. Cierto. Pero no lo es menos que no sólo estos últimos y unos cuantos intelectuales profesionales deben emitir su juicio con respecto a los fundamentos de la fe, previo conocimiento de causa. No sólo ellos, sino los católicos todos. Y añadiré que, si teóricamente existen aquellas excepciones, *de hecho* no se recurre a ellas, porque se ha formado previamente en los católicos una mentalidad que hace no recurran a ellas. Sería curioso que la autoridad eclesiástica nos exhibiera alguna estadística de los permisos de leer libros no católicos otorgados cada año aquí en Santiago, por ejemplo.

Apenas nos damos cuenta del hecho de vivir en un mundo regido por principios liberales. Si imperara todavía el catolicismo integral, ¡qué diversas serían las cosas! Desde luego, no sería posible una librería en que el volumen de autor católico está al lado del volumen de autor protestante o ateo. Si viniera a nosotros el *reinado social de Jesús* que piden los católicos, sería clausurada toda librería que se permitiera ofrecer al público un solo libro prohibido (1).

Tampoco se toleraría en este régimen una institución del tipo de nuestra Biblioteca Nacional. Aquí se facilita a quien la pida cualquier obra, así sea su autor protestante, ateo, mason o comunista. Mediten los alumnos de la Universidad Ca-

---

(1) Visite el lector la librería *Cultura Católica*, ubicada en Av. O'Higgins, al lado de la Iglesia de San Vicente, y tendrá una idea de lo que serían todas las librerías bajo el régimen del «reinado social de Jesús». Y cuenta que esta misma librería ya no es un dechado en este sentido, pues se venden en ella algunas obras de autores nada o dudosamente ortodoxos, lo que sólo prueba hasta dónde el ambiente liberal que respiramos ha penetrado aun la mentalidad eclesiástica.

tólica, cada vez que pasan frente a la Biblioteca Nacional, que ésa es una institución profundamente perniciosa, pues envenena los espíritus con las peores lecturas desde el punto de vista de la fe.

El miedo al pensamiento disidente constituye, pues, de parte de los católicos, uno de esos testimonios inequívocos de la poca confianza que tienen en la solidez de sus convicciones.

Otro lo constituye el llamado *respeto humano*.

Un católico se quita el sombrero al pasar frente a la puerta de una iglesia, desfila en una procesión, acompaña a un sacerdote por la calle, saca un rosario aun dentro del mismo templo, etc. Si en cualquiera de estos actos es sorprendido por la mirada de algún amigo o conocido incrédulo o siquiera católico tibio, se sonroja, experimenta ese malestar indefinible, esa emoción conocida con el nombre de «respeto humano». Aun el mero hecho de confesarse católico en un ambiente netamente laico, provoca en el creyente esa turbación exterior y ese malestar interior que son los índices del respeto humano. A la inversa, el incrédulo no tiene jamás respeto humano de confesar su incredulidad ante quienesquiera sea necesario.

Admito que dicho «respeto humano» es un fenómeno espiritual complejo; pero todo el que lo analice profundamente convendrá conmigo en que, en el fondo, delata una vacilación en la fe que se profesa. Quien, en cualquiera exteriorización religiosa, se halla asistido de una fe absoluta en la propia creencia, lejos de avergonzarse ante el espectador incrédulo o escéptico, lo compadecería simplemente, o experimentaría esa satisfacción de quien se sabe en la verdad, frente al que sabe en el error, coincidente más o menos con la satisfacción del rico frente al pobre (¿no es acaso la verdad la mayor de las riquezas?). Pero, a la inversa, la fe es generalmente vergonzante, tanto como la pobreza. Y me refiero exclusivamente a la fe católica, pues bien sé que las fes jacobina, comunista, fascista, teosófica — que todas son *fe*—, en lugar de vergonzantes, se manifiestan ufanas de sí propias hasta la ingenuidad.

La actitud de los cristianos ante el dolor constituye otro testimonio de lo precario de su fe. Saben los cristianos que los sufrimientos aceptados con paciencia y aun alegría, se traducen para la vida futura en un aumento de felicidad eterna; sa-

ben los cristianos que con sus sufrimientos pueden cooperar eficazísimamente a la obra de la salvación de las almas. Si lo creyeran profundamente, no sólo aceptarían gustosos los sufrimientos inevitables, o sea, «providenciales», sino que saldrían al encuentro de ellos; serían tan ávidos de sufrimientos como el avaro de riquezas. Así fueron siempre los santos. El hecho de creer que el sufrimiento rinde un interés eterno, o creer que es un mal en todos sus aspectos, debiera originar una diferenciación psicológica tan enorme, que únicamente por la reacción ante el dolor nos fuera permitido discernir indefectiblemente al incrédulo del creyente. Pero, que haya excesivo calor o frío; que circunstancias desfavorables arruinen las cosechas o dañen al comercio; que en una oficina se imponga inesperadamente una labor extraordinaria, etc.: ¿quién discierne, por la diversa manera de comportarse en tales eventos, al católico del escéptico?

Reconozco también que nuestra actitud ante el dolor es un fenómeno complejo, más complejo todavía que el del respeto humano; pero debe admitirse conmigo que esa reacción sensiblemente igual de católicos y no católicos, acusa necesariamente la falta de fe profunda de los primeros. El padre Faber ha escrito esta honda reflexión: «Nosotros nos diferenciamos de los santos más en nuestra falta de fe que en nuestra falta de amor». En realidad, así como esa real avidez de sufrimientos de los santos — que en muchos de ellos nos hace pensar inevitablemente en una derivación patológica de carácter masoquista — revela que ellos sí que creían de verdad, esta reacción pagana ante el dolor de la generalidad de los cristianos, nos está manifestando que su fe es algo muy raquítrico y precario.

Pero en el mismo dogma católico hallamos la confirmación de que la fe no produce ni puede producir la verdadera certeza en el creyente.

La teología dogmática enumera, como cualidades de la fe, el ser obscura, libre y firme más que todas las otras certezas. Analicemos estas contradictorias afirmaciones.

Dicen que la fe debe ser obscura, pues su objeto — Dios y lo divino — excede naturalmente la capacidad limitada del entendimiento humano. Por el momento, nada hay que obser-

var. Ya de sobra convenimos todos en que la fe es oscura, muy oscura.

Pero, ¿qué significa que la fe debe ser *libre*? Significa, según la teología, que, aun en presencia de las razones de creer, bien podríamos rehusar el homenaje de nuestra fe, de modo que, si creemos, es por una intervención de nuestra voluntad. Por eso la fe es un *mérito*: el creyente bien pudiera no haber creído; el haber creído es para él un acto de virtud.

Analicemos. Al estudiar los problemas de la existencia de Dios y del origen divino de la religión católica, o yo veo razones evidentes para afirmar ambas cosas, o no. Si veo razones evidentes, forzosamente debo prestarles mi asentimiento y reconocer en mi fuero más íntimo que la religión católica es la verdadera. Tal reconocimiento, tal asentimiento ya no es un acto libre: es una *necesidad lógica*. En cambio, si yo no percibo razones evidentes en pro de la existencia de Dios y del origen divino del catolicismo, lógicamente no debo prestarles un asentimiento absoluto. Podré juzgar que, más o menos probablemente, Dios existe y la religión católica ha sido revelada por Dios; mas no puedo tener una seguridad absoluta de ambas cosas, ya que no poseo razones evidentes y sólo la evidencia puede determinar una certeza completa. En este caso, lógicamente tampoco permanezco libre en presencia de la doctrina: sencillamente no puedo creerla con fe absoluta.

O sea, en el terreno de la lógica, vale decir, en el plano de una conducta racional, según fuere el veredicto de mi razón al inspeccionar los argumentos que sirven de apoyo al catolicismo, yo me veré fatalmente, ineludiblemente conducido a aceptar esa religión como verdadera, a repudiarla como falsa o a permanecer en una actitud de duda al respecto. Pero no soy dueño de elegir uno de estos tres términos, a gusto de mi voluntad o interés. Tal como si miro un vehículo ubicado en mi campo visual, según sean la potencia de mis ojos, la distancia y las condiciones de claridad atmosférica, o deberé reconocer que es un automóvil, un coche, una carreta, etc., o que no puedo discernir su verdadera naturaleza: tampoco soy dueño de mi convicción en este caso.

¿Dónde está, pues, la pretendida *libertad* de la fe?

Por esto no han faltado teólogos — a la cabeza de ellos el célebre cardenal de Lugo—para opinar, con lógica irrecusable, que la doctrina de la libertad de la fe involucra como una condición *sine qua non*, la no evidencia de los motivos de credibilidad. O sea, si no puedo saber con certeza si la religión católica es o no la verdadera, entonces mi *voluntad* tiene la palabra: creeré, si quiero creer; soy libre al respecto.

Mas, constituyendo la evidencia de los motivos de credibilidad, algo así como un postulado para la teología y la apologética actual, la opinión formulada por Lugo no ha prevalecido; antes bien, se presenta con los caracteres de una audacia colindante en la herejía.

Pero nosotros dejamos demostrado que la pretendida evidencia de los motivos de credibilidad es absolutamente incompatible con la «libertad» de la fe. Y conste que la dicha libertad no es una especulación teológica, sino una doctrina oficial de la Iglesia.

Estamos, pues, en presencia de una contradicción flagrante de los católicos: sostienen, por una parte, que son libres de creer o no creer — es dogma de la Iglesia, basado en la misma Biblia—, lo que arguye una obscuridad no sólo de la fe en sí misma, sino aun de los motivos racionales de creer — como lo pensaba el grupo encabezado por el cardenal de Lugo, de acuerdo con la lógica. Mas, por otro lado, afirman la evidencia de tales motivos de credibilidad, lo que no deja lugar a una opción entre creer y no creer. Contradicción. Pero en ambos términos de tal contradicción se acusa — explícita en uno y en el otro latente — la ausencia de evidencia de los motivos racionales de la fe católica.

Ahora, ¿cómo se las arreglan los teólogos para establecer que el asentimiento de la fe debe ser más firme que el de todas las evidencias? Porque si el asentimiento de la fe se deriva del asentimiento a los motivos de credibilidad — así como la conclusión se deriva de las premisas — no puede ser más firme que el de estos últimos, así como la certeza de toda conclusión se mide por la certeza de las premisas. Y es claro que, aun para los teólogos y apologistas más optimistas, la evidencia de los motivos de credibilidad está muy lejos de ser máxima en la escala de las evidencias.

Entonces los teólogos han lucubrado lo siguiente. El motivo último de la fe no radica en los argumentos de credibilidad, sino en la autoridad de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. ¿Por qué cree el católico en el dogma de la Trinidad? Porque el mismo Dios se lo ha revelado. Ahora bien, es claro que una enseñanza de Dios — que, repetimos, no puede engañarse ni engañarnos — tiene que constituir para todo hombre sano de juicio, una certeza más firme que la de cualquier evidencia. Por tanto, el católico debe creer en el dogma de la Trinidad con una certeza mayor que la con que acepta el teorema de Pitágoras o el más elemental testimonio de sus sentidos.

Todo esto estaría muy bien, si no existiera un pequeño inconveniente. El católico cree en la Trinidad porque Dios se la ha revelado; pero, ¿cómo le consta el *hecho* de esa revelación divina? Únicamente por argumentos suministrados por la propia razón, por los motivos de credibilidad. La revelación divina, la existencia misma de Dios, no se nos dan como una realidad inmediata, como una intuición, sino que nos llegan al través, por el vehículo de una demostración racional. Luego, por más que, en abstracto, una revelación divina deba engendrar la más firme de las certezas, estando para nosotros el conocimiento o si se prefiere la noticia de tal revelación, subordinada a una complejísima demostración racional — en que los argumentos filosóficos se barajan con los históricos—, no puede de hecho — aquella revelación — producir en nosotros una certeza más firme que la que por ventura se derive de esta demostración.

Tenemos, pues, que, aun en el terreno de la fe, la razón constituye la última instancia. Luego es absurdo suponer que un dogma religioso cualquiera, o la doctrina católica globalmente considerada, puedan ser profesadas con una fe más firme que las evidencias de la razón.

Esto es tan claro, tan patente, que no debiera tolerar réplica. Sin embargo, los teólogos lo niegan. No debe sorprendernos: ¿cuántas cosas evidentes no han negado los teólogos? Ellos insisten en afirmar que la fe debe ser más firme que cualquiera otra certeza, porque se funda en la infalible autoridad de Dios como en su motivo único, a la vez próximo y último.

¿Y cómo se las arreglan para desconocer el hecho de la subordinación de tal enseñanza divina, en cuanto conocida por nosotros, a una demostración puramente racional? Recurriendo a explicaciones las más sutiles y alambicadas, en las cuales, por lo demás, no están de acuerdo, pues los dividen en tres escuelas principales que, desde fines del siglo XVI, disputan acremente al respecto, para demostrar lo indemostrable.

(Y esto tampoco sorprende al que está familiarizado con la teología católica: en cada cuestión fundamental se llega siempre a un «impasse», a un misterio, para cuya explicación los teólogos se agrupan en doctrinas antagónicas, todas las cuales se declaran inaceptables las unas a las otras. Es el triste espectáculo de la razón humana, agudizada por el ejercicio hasta su capacidad máxima de sutileza y refinamiento, empecinada en explicar lo inexplicable. La teología dogmática podría ser definida como la sistematización de lo absurdo).

Una cosa se desprende de todo esto: aunque los creyentes se esfuercen por convencerse a sí mismos de que profesan su fe con una certeza máxima, en el mismo cuerpo de la doctrina de la Iglesia hallamos afirmaciones de las cuales se deduce la imposibilidad de adquirir esa certeza y aun ninguna certeza al respecto.

Por lo demás, la anterior demostración teórica y «a priori», se ve corroborada por los hechos; digamos más bien, por este hecho enorme e innegable, del cual ya he ofrecido anteriormente varios testimonios: los católicos dudan. Y por mucho que en conversaciones, discursos, libros y revistas, proclaman la evidencia de su religión, ellos dudan en su fuero interno, en esa intimidad que sólo es conocida del director de conciencia. Dije que tal duda debió ser contemplada por la teología, que la disfrazaba bajo la apariencia de «tentación contra la fe».

Los apologistas de hoy recurren a expedientes más sutiles todavía, exhibiéndonos la certeza metafísica y religiosa como una certeza *sui géneris*, que, a pesar de responder a la verdad objetiva, permite, sin embargo, cierta inestabilidad al espíritu. Oigamos a uno de los más eminentes, el R. P. Sertillanges, profesor del Instituto Católico de París y filósofo consagrado:

«Hay que estudiar la religión con espíritu religioso, como se estudia la ciencia con espíritu científico y la poesía con es-

píritu poético. No conviene en manera alguna el espíritu de embrollo o sutileza: ni las exigencias inmoderadas en materia de demostración probarían otra cosa que falsedad en el método. No tratamos aquí de matemáticas; y observa profundamente Aristóteles que no debe pedirse a cada orden de conocimientos más certeza que la que aquéllos permiten. Ciertamente que no adquirís amistades, ni emprendéis una carrera, ni contraéis matrimonio, echando mano a demostraciones perentorias. Esto es ridículo, os diría Pascal. La religión también es una cosa moral y apela a las «razones del corazón»; y así debe ser, si la religión quiere ser la verdad de todas las almas. Pensar religiosamente es adoptar una forma de pensamiento rayana en el amor.» (*Catecismo de los Incrédulos*, Epílogo). Y agrega algo más adelante el mismo autor: «Lo esencial es decidirse y armarse para ello del valor indispensable». Y cita a renglón seguido esta frase de Tolstoi: «Para la fe como para el amor son necesarias la decisión y el valor: es necesario decir: creo».

Esto sí que es hablar claro: se abraza la religión como quien emprende una carrera, inicia una amistad o contrae matrimonio, es decir, corriendo un riesgo. Pero, ¿no piensa lo mismo William James?...

\*

\* \*

Y así nos vemos conducidos a considerar ahora una posición extrema, algo así como la última trinchera de muchísimos católicos que, conscientes de la debilidad de los «fundamentos de la fe», anhelan vivir asidos a ella, a pesar de todo.

Los tales se dicen: «Yo no poseo certeza de la verdad de la religión católica. Pero, supongamos que resulte falsa: ¿qué he perdido con practicarla? Me he impuesto unas cuantas restricciones morales, unos cuantos sacrificios, una disciplina a mi conducta, lo que, a la postre, puede significarme un mejor aprovechamiento de los mismos bienes terrenos. En todo caso, no he renunciado a ninguna de las satisfacciones substanciales que brinda la vida. A la inversa, quiero suponer que, después de haber vivido como un perfecto epicúreo, me encuentro con que el catolicismo era la verdad: sería para mí un mal irrepa-

nable, mi desgracia eterna, o sea, mi desgracia absoluta. El ser católico, pues, me ofrece la posibilidad de la felicidad máxima, sin imponerme sacrificio alguno considerable. En cambio, la irreligión me expone al mayor de los riesgos — la reprobación eterna — por placeres problemáticos y en todo caso efímeros. De consiguiente, tomando este asunto como un negocio, el ser católico resulta lo más seguro».

No he hecho más que dar nueva forma a la célebre «apuesta» de Pascal (*Pensamientos*, art. II).

Claro está que con este criterio decididamente utilitario, pragmático, nadie se convierte en católico fervoroso y ejemplar, ni menos se mete al claustro o se da a la santidad. Pero se vive substancialmente en la creencia; y si a veces se conculcan los preceptos y la conducta se relaja, se cuenta con el recurso de la penitencia que, oportunamente, borrarán todas las culpas, restituyendo la opción a la felicidad eterna.

¿Puede darse nada más cómodo? ¿No resulta la filiación de católico una efectiva póliza de seguro contra los riesgos del más allá, según lo apuntaba ya en el prólogo del presente libro?

Especialmente urge este criterio pragmático en el trance de la muerte. El moribundo ya está imposibilitado para abordar problemas metafísicos, máxime si jamás le interesaron en el pleno goce de sus facultades. Pero se puede hacer el razonamiento sumario que acabo de exponer. Y se lo hará con una satisfacción tanto mayor cuanto que así conjura ese miedo al más allá, ese temor casi fisiológico al infierno, bebido en la infancia, neutralizado después por la acción del razonamiento, o simplemente repelido de la conciencia por los imperativos de la vida, pero nunca extinto, y que ahora resurge desde las profundidades, apoderándose completamente de una mente extenuada a la par que el cuerpo. Un enfermo grave es mentalmente un niño: el pobre barro humano que apenas sobrepasa la vida de los instintos.

De este modo se explican las *conversiones* en el lecho de muerte, comunes en nuestros países latinos, de esos hombres que vivieron con prestigio de «radicales» o «masones».

— Pero — me argüirá el apologista —, tales conversiones indican a lo menos que el sujeto de ellas no estaba *seguro* de la falsedad de la religión.

— No — le replica la psicología —. El hombre puede estar racionalmente seguro de la falsedad de la religión y a la vez no psíquicamente liberado de los temores que aquélla le infundiera al plasmarle su alma de niño. Las convicciones irracionales de la infancia dejan a veces residuos emotivos o sentimentales sobre los cuales no siempre tiene eficacia la razón. Gracias a ésta, en la plenitud de su salud, puede el hombre pensar y actuar con prescindencia de aquellos sentimientos. Pero cuando la senectud o la enfermedad nos entregan de nuevo a merced de los instintos, en una como restitución a la infancia, ya la razón no ejerce suficientemente su control. Y deberé insistir en el ejemplo vulgar que adujera anteriormente — pág. 169 —: el mismo hombre que está racionalmente convencido de que un muerto es del todo inofensivo, a pesar de tal convicción lógica, experimentará un temor tan absurdo como vivo al cruzar un cementerio de noche y solo. Del propio modo, ante la aproximación de la muerte — aproximación que puede sentirse aun a algunos años de distancia de la misma — se experimenta un terror sobre el cual suele no tener dominio la razón, terror hecho de diversos elementos psíquicos, que en su convergencia han sido denominados por los psicoanalistas «el complejo de la muerte».

Mas, al fin y al cabo, ¿no es cuerdo este criterio que he llamado pragmático, o sea, el vivir o siquiera morir católico, *por si acaso...*?

No sólo no es cuerdo, sino que es ofensivo para el Dios cuya problemática ira se pretende conjurar con semejante religiosidad.

En efecto, o Dios ha rodeado su revelación — cada religión se presenta como una revelación divina — de tales inequívocos distintivos que toda inteligencia normal deba rendirse a su evidencia, o no. La afirmativa queda descartada en virtud de la misma hipótesis que estamos considerando, o sea, la situación de los que adhieren a la fe sin convicción lógica, «por si acaso».

Si Dios no ha premunido de tales distintivos a su revelación, es evidente que no tiene interés en que el hombre la reconozca como tal. Además, Dios, en esta hipótesis, no puede

exigirle al hombre una adhesión de conciencia que no esté racionalmente motivada.

Si, pues, yo no percibo la necesidad y ni siquiera la posibilidad racional de creer, es porque Dios no se dignó proporcionarme los medios para ello. Suponer que Dios me exija creer sin estar convencido, es atribuir a Dios algo irracional. Suponer que Dios me vaya a castigar por no haber creído contra el dictamen de mi razón, es atribuir a Dios un ilogismo a la par que una injusticia. Por tanto, adherir a la religión sin estar convencido, para no ser castigado por Dios en el caso de que resultara verdadera, es proceder sobre la base de que Dios es ilógico e injusto: es ofender a Dios.

De lo anterior se deduce que la argumentación de la «apuesta» de Pascal, gira sobre un sofisma. Para el filósofo de los *Pensamientos*, se impone esta alternativa: o Dios no existe y entonces nada puede temer el escéptico a la hora de la muerte, o Dios existe y el escéptico será irremisiblemente condenado. Pascal no concibe un término medio. Pero como se da el término medio, la célebre apuesta cae por su base. Y el término medio es el que dejamos indicado: Dios existe — hipotéticamente a lo menos—, pero no castigará al escéptico, pues éste ha obrado conforme a su razón; o sea, no ha delinquido al rehusar la adhesión de su mente a una doctrina que no ha visto racionalmente justificada.

(Todo lo anterior, razonando sobre la base de la existencia de Dios. Pero ésta no es más que una hipótesis, como lo vimos anteriormente).

Queda patente, pues, que el hacerse católico — o musulmán, budista, o lo que se quiera — por miedo al castigo que recaería sobre uno a causa de no haber profesado una religión por ausencia de pruebas, es una actitud que involucra una injuria a Dios y un razonamiento enteramente pueril.

Pueril y absurda como acabamos de ver, esta actitud seguirá siendo la de muchos, sobre todo cuando los trabaja interiormente el «complejo de la muerte». Repetimos que sobre ciertos estados de conciencia es impotente la lógica, y no podemos exigir a quienes no se han disciplinado en el control de sí propios, que afronten el trance supremo con la serenidad de un Hipólito Taine, pongo por caso.

Para evitar que el lector pierda de vista la idea central, atraído por sus derivaciones, le recordaré que la que nos ocupa es la incertidumbre fundamental de los creyentes, incertidumbre que traicionan de mil maneras y que se acusa aún en la teoría católica de la fe.

Respondiendo ahora a una exigencia que presumo habrá surgido en el espíritu del lector, debo afrontar el tema de las «conversiones» en toda su amplitud. Lo hago con tanto mayor satisfacción cuanto que me servirá para completar mi pensamiento acerca de cómo es posible que un adulto inteligente y culto profese el dogma católico.

— Bien — se me dirá —. Descartemos las conversiones explicadas por el «complejo de la muerte»; pero, ¿y las restantes? . . .

Del propio modo que he clasificado a los creyentes, debo clasificar ahora a los *convertidos*.

Advierto para comenzar que los que se hallan en el trance supremo no son los únicos afectados por el «complejo de la muerte». Esta impresiona no sólo en su mismo umbral, sino a una distancia que es imposible establecer en principio general. Cuanto más inteligente es el hombre, cuanto más hábito tiene de la introspección y la meditación, desde más lejos se siente alcanzado por la idea del término de la vida. Por eso incluyo en esta categoría así a Littré, bautizado en su lecho de moribundo, como a Bergson, convertido después de los setenta años, y a François Coppée y a Paul Bourget, que lo fueron en la cincuenta.

Pasada la adolescencia y la juventud, época de las expectativas y de la ilusión, que ha sido justamente comparada a una ascensión o a una alborada, viene la plenitud de la vida, en que se deben realizar aquellas expectativas e ilusiones. Esta etapa, la de las grandes luchas y trabajos, de los grandes éxitos o fracasos y las grandes pasiones, es de una duración distinta para cada hombre. Llega un momento en que los desengaños y los sufrimientos acumulados dan una sensación de cansancio, de escepticismo, de desgano: he aquí, psicológicamente, el comienzo de la vejez. Podemos decir que la etapa de la plenitud dura lo que el entusiasmo. Cuando se apaga esta llama interior, comenzó la decrepitud, aunque no se ostente

ni una arruga ni un cabello blanco. A la inversa, el hombre que a los cincuenta, sesenta o setenta años mantiene el entusiasmo por sus ideales, es espiritualmente un joven. Como fácilmente se comprende, esto no siempre depende de la fuerza de voluntad o del carácter de cada cual. Circunstancias ajenas a nuestro querer pueden sumirnos en el abatimiento y hacernos perder el coraje de vivir. Piénsese en el individuo que de la noche a la mañana perdió su fortuna; en el que se vió traicionado por su mujer, en el que fué la víctima de una calumnia o en el que fracasó en la empresa a que consagrara sus mejores energías e ilusiones, etc. Cuando no un choque brutal como éstos, son los pequeños desengaños cotidianos los que, en lenta pero inexorable acumulación, terminan por desgastar nuestra potencia de reacción, por matar nuestro entusiasmo. Sea de una o de otra manera, comienza entonces la vejez, la vejez psicológica. El *Eclesiastés*, la *Elegía* de Jorge Manrique, la *Vida es sueño*, corresponden a una mentalidad definitiva o transitoriamente senil, cualesquiera que fueran las edades en que las concibieron sus autores. Más aun que los nombrados, el Kempis. Si la plenitud varonil es el recorrer una meseta de las más variadas perspectivas, si es el día en su esplendor, la vejez es el crepúsculo, es el rápido descenso a una playa inhospitalaria.

Esta es, en verdad, la única gran crisis de la vida. Y muy en especial para el escéptico o incrédulo. Entonces es cuando la religión se le ofrece como un refugio tentador, cuando se experimenta eso que Augusto Nicolas ha denominado «la necesidad de creer». Esta vida ya no ofrece expectativas; ya nada tiene que darnos. Pero la religión abre un mundo de esperanzas cuya realización ha de coincidir precisamente con el instante más temido, el de la muerte. Se desea entonces como nunca que la religión sea la verdad. De desearlo a creerlo, el tránsito es fácil. ¿Y la razón? En tales circunstancias la razón puede ser llevada a remolque por el sentimiento, del que se convierte en complaciente instrumento. Si, después de todo, queda un fondo de duda, está a la mano el recurso de Pascal: si la religión engaña, nada se ha perdido con el engaño.

Esta es, brevemente esbozada, la psicología de esas conversiones de hombres maduros, relativamente frecuentes. ¿Qué

se puede inferir de ellas, contra la sinceridad o la solidez del racionalismo anterior del sujeto? Nada. Pero sí puede argüirse contra la misma verdad de la religión que se abraza. Razone-mos en un caso concreto, el de Bergson.

He aquí un hombre que dedicó su vida entera a la investigación filosófica. Pudo especular en óptimas condiciones: un cerebro prócer, tiempo ilimitado — el ejercicio del pensar fué para él no una actividad de lujo, sino un deber profesional, *su* deber—, el mejor ambiente de cultura del mundo. Y podríamos añadir, una aptitud metafísica heredada de su raza.

¿Cuál ha sido el fruto de semejante dedicación? Un sistema filosófico original — en cuanto cabe originalidad en filosofía a las alturas del siglo XX — que ha hecho célebre su nombre. Tal sistema filosófico representa el resultado de su pensamiento libérrimamente ejercido, la reacción auténtica de su espíritu ante los grandes problemas de la realidad y del conocimiento.

Al través de cuarenta años se mantuvo Bergson fiel a su pensamiento primitivo, que no hizo más que desenvol-ver y pulir, por decirlo así.

Pues bien, a los setenta y tantos años, el maestro somete de súbito su espíritu a un dogma religioso que es la negación de la filosofía que él creara, profesara y enseñara por cerca de medio siglo: de *su* filosofía (1). ¿Qué pensar? Una sola cosa: semejante «conversión» — más desconcertante que la de San Pablo — nada tiene que ver con la lógica; ha sido un accidente en la vida emocional del sujeto, en que la razón no ha sido actora, sino víctima.

Pero supongamos que la «conversión» de Bergson ha sido el fruto del razonamiento, que se ha verificado «en frío». Llegaríamos a esto: la verdad de la religión católica es algo tan sumamente difícil de descubrir, que un cerebro privilegiado como el de Bergson sólo lo ha conseguido a los setenta y tantos años de su edad: antes no logró percibir esa verdad. ¿Cómo se va a exigir, entonces, al común de los mortales, que con menos

---

(1) Recuérdese que las principales obras de Bergson han sido puestas en el «Índice» de los libros prohibidos por Roma.

inteligencia, con menos tiempo y menos ciencia que el filósofo, lleguen a un resultado a que él sólo arribó al final de su vida? . . .

Francamente, una conversión semejante, más que la causa de la fe, favorece la del escepticismo religioso.

Otra cosa: la filosofía de Bergson representa el fruto de cuarenta años de pensar sostenido y coherente; el catolicismo de Bergson es su pensamiento de los setenta y cinco años, en contradicción con el pensar anterior de toda su vida.

¿Qué le merecerá más confianza al espectador profano, la filosofía de Bergson o la religiosidad de Bergson? ¿En cuál de ambas contemplará la personalidad genuina y auténtica del hombre? Y puesto el profano a escoger por criterio de autoridad — ese criterio tan caro a los católicos —, ¿no deberá sensatamente optar por lo que pensó Bergson toda su vida?

Hay un tipo de conversiones cuyo carácter puramente emocional es demasiado patente para que debamos tomarlas en cuenta en un estudio de utilidad para la criteriología: las de quienes se hacen católicos a raíz de una curación estimada milagrosa, en un gravísimo peligro, por la muerte de un ser querido, etc.

Pero hay conversiones cuyas apariencias inclinan a pensar en procesos substancialmente lógicos, racionales. Y pondré por ejemplo de ellas la de otro gran filósofo francés, Jacques Maritain.

Maritain se ha convertido en plena juventud; en toda la lucidez de su inteligencia en potencialidad ascendente. Después de breves tanteos, digámoslo así, en otras ideologías, el hombre ha fijado su convicción en la metafísica aristotélico-tomista y en el dogma católico (1).

Lo interesante de este tipo de conversiones consiste en que podrían significar una objeción a la explicación que he dado anteriormente acerca de cómo es posible que un adulto dotado de cultura profese sinceramente el catolicismo. En efecto, estos convertidos no son de esos espíritus fieles por inercia a la religión de la infancia, que acaso desconocen o re-

---

(1) En caso semejante al de Maritain se hallan Joergensen y Chesterton, entre otros.

ciben con beneficio de inventario. No. Son espíritus inquietos que, antes de rendirse a la fe, la han analizado con espíritu crítico, desde la plena libertad de su posición anterior. La creencia va a representar para ellos la expresión más genuina de su pensamiento.

Pese a tales apariencias, la condición de estos convertidos es fundamentalmente la misma que la de los otros creyentes ya analizada. Pues han tenido también una infancia religiosa, de modo que su subconciencia es tan católica como la de aquéllos y se sienten ligados a la fe por los mismos vínculos de orden no racional.

Muy otro sería el caso del que, habiendo tenido *una infancia arreligiosa y educándose y vivido en un ambiente enteramente laico* o en una religión no cristiana, abrazara el catolicismo en la edad adulta por convicción racional pura. No conozco ejemplos de éstos.

Mas, volviendo a los convertidos tipo Maritain, cabe preguntar: ¿por qué no permanecieron en el racionalismo que un día abrazaran? Pueden darse muchas y diversas explicaciones, y seguramente para cada caso concreto las habrá muy personales. Pero quiero anotar aquí la que más honra a la religión que adoptan y más los honra a ellos mismos.

Un doble motivo, moral e intelectual, puede acercarlos al catolicismo.

Motivo intelectual. Hay cerebros dotados de una aptitud innata para la especulación metafísica. Los tales no se resignan al positivismo agnóstico; anhelan dar trascendencia de objetividad a las creaciones de su mente. Lo contrario se les imagina algo así como poseer una facultad sin objeto o un órgano que no responde a necesidad alguna. En su fervor razonante, miran al escepticismo como un verdadero «eunuquismo intelectual», según la fuerte expresión de Menéndez Pelayo.

Ello ya arrastra todas sus simpatías al catolicismo, religión que ha querido asignarse un subsuelo metafísico.

Motivo moral. En nuestro mundo occidental, cristiano, la crisis de las creencias ha originado una crisis de la moral. Habitados el europeo y el americano a sostener su conducta dentro del régimen de normas rígidas y de sanciones trascendentes del cristianismo, al desaparecer el apoyo de tal anda-

miaje se han sentido, se sienten desorbitados. Y han dado en una relajación o anarquía de las costumbres, en un desenfreno y ruindad de apetitos, que parecen sintonizarse con el ateísmo o escepticismo de sus espíritus.

Otros dirán que no es la descristianización la que ha traído la inmoralidad, sino que la inmoralidad ha exigido la descristianización. Y unos terceros podrán sostener todavía que ni lo uno ni lo otro; sino que inmoralidad y descristianización no están en relación de causa a efecto, pues ambas simultáneamente nos han sido impuestas por las leyes inexorables y fatales de la evolución humana.

Sea de ello lo que fuere, en el hecho parecen hacer causa común relajación de costumbres y ruindad moral con ateísmo e irreligión. Por lo menos, el catolicismo hace tremolar aún el estandarte de la moral evangélica, anatematizando las laxitudes opuestas, y el ascetismo medieval, el ascetismo de la Tebaida, sigue siendo su ideal de santidad.

Por esto experimentan simpatías y atracción hacia el catolicismo, almas finas a las cuales espanta y hiere la grosería, la brutalidad y la plebeyez de los actos y sentimientos, o también quienes, ahitos de sensualidad y molicie, verdaderamente asqueados de la materialidad en que han vivido, ansían respirar ya una atmósfera inmaculada. No les basta a muchos la bondad y la rectitud inspiradas en la sola razón, en el austero y desinteresado «imperativo categórico» kantiano. Necesitan el estímulo de promesas celestiales; necesitan los ejemplos de la caridad heroica de los santos, necesitan de la pompa litúrgica, del aroma del incienso, de la penumbra sugerente de los templos. De todo ese encanto, de ese hechizo, de esa poesía con que el misticismo embalsama la moral. También el misticismo es otra materialidad, otra voluptuosidad. Pero, en fin, refinada y sublimada.

Los poetas, los artistas, hombres de sensibilidad hipertrofiada, suelen ser atraídos por este aspecto del cristianismo. ¿Cómo no pensar en esos convertidos que se llamaron Chateaubriand, Huysmans, Coppée, Joergensen, Amado Nervo, Claudel, Guerra Junqueiro? (1)

---

(1) Veamos, en un caso concreto, cómo las *convicciones* del artista

Sólo unos convertidos conozco que lo fueron por la sola razón: me refiero a los protestantes que abrazaron el catolicismo previo minucioso inventario, movidos por razones que pudiera llamar de pura crítica histórica y dogmática. Su prototipo es el cardenal Newmann, acaso el más eminente de todos los convertidos después de San Agustín. Pero, como las imposibilidades fundamentales de creer que hemos expuesto rezan tanto con los protestantes como con los católicos, no interesa a nuestro propósito del momento el tránsito de una confesión cristiana a otra, aunque sea por vías de razón pura.

---

suelen estar a merced de sus *impresiones*. Rubén Darío fué de los que debieron su religiosidad a «influencias ambientes pasivamente aceptadas». Esto en su niñez, pues más tarde «los amigos librepensadores y los libros le hicieron olvidar su religión y bajo la influencia de Juan Montalvo se convirtió en un verdadero enemigo de la Iglesia, ribeteado de ateísmo». (Torres Rioseco, en *Rubén Darío*; Harvard University Press, 1931). Podemos afirmar, pues, que el Rubén Darío adulto, el Rubén Darío lógico y cerebral, fué un incrédulo; a lo menos un escéptico. Y ello se compadece muy bien con su vivir perfectamente pagano. El fué quien escribió:

Carne, celeste carne de la mujer! Arcilla—  
dijo Hugo—, ambrosía más bien, ¡oh maravilla!,  
la vida se soporta,  
tan doliente y tan corta,  
solamente por eso:  
roce, mordisco o beso  
en ese pan divino  
para el cual nuestra sangre es nuestro vino!

.....

Pero la hipersensibilidad del artista le hacía sus jugadas al libertino, en quien irrumpía entonces el místico. En 1900, o sea, a los treinta y tres años, visitó Roma. Cuenta Vargas Vila que al escuchar el grito de las muchedumbres al paso del Pontífice, Rubén Darío exclamó: «¡Viva el Papa-Rey!» y se echó a llorar. «Cuando todos se prosternaron, el poeta se prosternó, y costó trabajo arrancarlo de sobre las losas frías, donde quedó postrado en una especie de hipnosis; en Santa María Maggiore siguió una procesión cirio en mano y se licuó en lágrimas oyendo la plática de un fraile franciscano...; en San Giovanni Laterano el poeta iba absorto, contemplando los armoniosos ábsides, las volutas atrevidas, las cúpulas de oro y azul, cuando sintió sobre su cabeza algo como el rozamiento de un ala; asombrado alzó a



Hasta mediados del siglo pasado, más o menos, los apolo-  
gistas católicos, seguros del temple de sus armas, las esgrimían  
con ensañamiento, con sadismo, sobre un enemigo que imagi-  
naban miserable. Luego de haber demostrado — de haber  
creído demostrar — como que dos y dos son cuatro, la existen-  
cia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la au-  
tentidad de los Evangelios, la divinidad de Jesucristo, la fun-  
dación por éste de la Iglesia Católica, etc., se preguntaban con  
la satisfacción del triunfo: ¿y cómo es posible que un hombre  
pueda no ser católico? ¿Hay acaso ateos de buena fe?

---

mirar, y vió que se retiraba lentamente aquello que lo había tocado; era  
la caña del Pescador, que desde las sombras de un confesonario un sacerdo-  
te arrojaba al paso de los peregrinos para llamarlos a la penitencia. Darío  
quedó alelado ante el gesto de aquel pescador de almas; la caña volvió a  
tocarlo; el poeta juntó las manos, cayó de rodillas, y como un pájaro fasci-  
nado por la serpiente, anduvo así hasta el confesonario; entró en la sombra  
violeta y la suave cortina lo ocultó; cuando se alzó de allí, tenía tal aire de  
contrición que daba pena mirarlo. Ya fuera de la Basílica, sobre el atrio ba-  
ñado de sol, la fascinación religiosa empezó a evaporarse lentamente... Esa  
noche partió para Nápoles, sonriente y feliz, rota ya entre sus manos la ca-  
ña del pescador... Iba tal vez a llenar de nuevo la escarcela vacía de sus  
pecados, a poner nuevos besos sobre labios escarlatas, cerca del mar azul,  
coronado de cipreses». (Citado por Torres Rioseco, *ibidem*).

En los últimos años de su vida tornó a ser católico practicante, a con-  
fesarse y aun a rezar diariamente el rosario. A fines de 1913, minado ya su  
organismo por el alcohol, se dirigió a la isla de Mallorca en busca de salud  
espiritual y corporal. Al visitar la Cartuja experimentó veleidades de ser  
monje y se hizo sacar una fotografía vestido de tal. Nuevos éxtasis místi-  
cos. Pero el hechizo se desvanece y el hombre torna a sus debilidades.  
Entonces escribe: «¿Qué sería de mi pobre existencia, en un perpetuo sufri-  
miento, sin más esperanza que la probable de una inmortalidad a la cual tan  
solamente la fe y la pura gracia dan derecho? Si un bebedizo alcohólico, o  
un manjar apetecible, o un cuerpo bello y pecador me anticipan al contado  
un poco de paraíso, ¿voy a dejar pasar esa seguridad por algo de que no  
tengo propiamente una segura idea?»

¿Conclusión? La insinuada en el texto: que las convicciones del artista  
valen todo lo que se quiera — para el crítico, para el psicólogo — como ex-  
presión de una sensibilidad; pero que, en relación con la verdad del obje-  
to de las mismas, no tienen para el filósofo el menor interés.

No hallaban en su arsenal psicológico mejores explicaciones que ésta, repetida todavía en fuerza de la costumbre: el orgullo y las pasiones nos dan la clave de la incredulidad. Era aquélla la época de lo que pudiéramos llamar la ofensiva apologética.

De entonces acá se han invertido los papeles. Antes los católicos esgrimían la metafísica y la historia, y los incrédulos se defendían penosamente en el mismo terreno. Pero hoy ya está muerta la metafísica, y la historia ha sido rehecha según los modernos cánones de la crítica. Y ahora son los incrédulos los que asedian con sus objeciones a los católicos que, arrasados sucesivamente por la cosmogonía, la paleontología y la biología, por la historia y la sociología, la psicología, la lingüística y la hermenéutica, ofrecen, en su desatentada defensa, el espectáculo de una desorientación lastimosa. Son ahora los incrédulos quienes tienden a abusar de la pregunta que les enseñaran sus adversarios: ¿cómo puede ser católico un hombre ilustrado e inteligente? Es ésta la época que pudiera llamar de la defensiva apologética.

A pesar de ser ésta la situación actual, quiero, para completar mi pensamiento sobre la materia, hacerme cargo de la acusación que formulara la apologética en sus buenos tiempos, cuando estaba a la ofensiva.

Decían entonces: «careciendo los incrédulos de razones, sólo puede explicarse su irreligiosidad o por el orgullo que rehusa aceptar una enseñanza que nos supera, aunque sea divina, o por la sensualidad que desea no haya otra vida, para desbordarse sin escrúpulos mientras disfruta de la presente».

El orgullo. Planteada la cuestión como lo hacen los católicos, podría ser el orgullo una explicación de la incredulidad. Ellos dicen: Rehusar aceptar una revelación divina únicamente porque no la comprendemos, es una pretensión absurda, expresión de un orgullo insensato. Evidentemente. Pero lo universal de ese fenómeno de estúpido orgullo — universal en el tiempo y en el espacio — ya debió hacer dudar a los creyentes de que la cosa fuera tan sencilla.

Quien nos haya seguido hasta aquí, sabe perfectamente que el racionalista se plantea la cuestión en esta forma: yo no creo porque no percibo razones verdaderamente demostrati-

vas para creer, y, además, porque, analizando la doctrina que se nos da como revelada, descubro en ella, amén de cosas que me superan, cosas *absurdas*, que no pueden ser la enseñanza de un Dios. Creer en estas condiciones sería una imposibilidad lógica.

Es evidente que aquí nada tiene que hacer el orgullo.

Pero yo voy a retorcerles el argumento a los católicos, mostrándoles que son ellos los orgullosos y engreídos.

Dejamos anteriormente establecido que, para nosotros, el conocimiento de cualquier dogma sobrenatural está subordinado al que nos suministre nuestra pura razón acerca de Dios y del hecho de una revelación de su parte; o sea, que, aun en el terreno de la fe, la razón es la última instancia.

Y si la razón es la última instancia, ¿qué significa la «humildad intelectual» que nos preconizan los católicos? La humildad intelectual, si algo significa, debe comenzar por hacernos dudar de demostraciones tan audaces y abstrusas como las de la existencia de Dios, del alma espiritual, etc. Sin embargo, el pensador católico, el místico, el santo, tan humildes para abdicar de su razón ante los misterios dogmáticos, tienen en ella una confianza máxima, verdaderamente desatentada y loca, al suponerla capaz de demostrar con certeza las cosas más difíciles, las cosas que, discutidas y meditadas desde que la filosofía existe, no han logrado poner de acuerdo a los hombres.

El incrédulo o escéptico aplica la circunspección, la desconfianza natural, la modestia lógica, la humildad si se quiere, en la *etapa inicial* del proceso del conocimiento. El creyente, en cambio, comienza usando de su razón en forma digamos desenfrenada; y después que ese primer salto en el vacío lo puso en posesión — ilusoria — de la metafísica y de la revelación, viene a reflexionar en la debilidad de la propia razón y a abdicar completamente de ella en aras de los misterios. ¿De parte de quién está aquí la lógica? ¿Y de parte de quién la desconfianza *racional* y *oportuna*, la circunspección y la humildad intelectual? Por eso yo sostengo que, desde este punto de vista, Espinosa o Kant son más modestos, intelectualmente, que San Agustín o Santo Tomás de Aquino. No digo que San Francisco de Asís, porque el «poverello» no especulaba; sencillamente,

amaba. Creía en Dios, sin haberse preguntado acaso jamás «por qué» creía — como todos los indoctos. Para él, la desconfianza referente a Dios no hubiera podido ser una exigencia lógica, sino un parricidio, un crimen contra el amor. Y es el caso de todas las almas sencillas.

Y todavía, al hablar de la modestia intelectual comparativa del creyente y del racionalista, aludo exclusivamente a su posición fundamental respecto del problema de la certeza — en este sentido me he referido a Tomás de Aquino y a Kant como a tipos más que como a individualidades concretas. Las condiciones de temperamento hacen a cada individuo modesto u orgulloso, independientemente del credo que profese. ¿Quién dudará, por ejemplo, del orgullo que les exhala por todos los poros, así a los católicos Chateaubriand y Papini, como a los racionalistas Schopenhauer y Nietzsche?

Pero, en cuanto a la posición fundamental de escépticos y creyentes respecto del problema del conocimiento, podemos decir que unos y otros ejercitan la modestia intelectual en un momento dado; pero que la modestia del escéptico es *oportuna y racional*, y la del creyente *ilógica y extemporánea*.

El escéptico — racionalista o incrédulo, como quiera llamarlo — se dice: mi razón no es suficientemente poderosa para establecer con certeza las causas últimas ni la substancia de las cosas. Puede registrar fenómenos, agruparlos en leyes, formular hipótesis sobre lo que está más allá del alcance de los sentidos, y nada más. Por esto no puede demostrar con certeza ni la existencia y naturaleza de Dios ni la del alma humana, como entidad distinta del cuerpo material. En cuanto a los orígenes del cristianismo, carezco de testimonios verdaderamente históricos para saber nada preciso e indubitable.

Esto es espíritu crítico y científico, y honradez y modestia intelectual.

El católico, en cambio, se cree con capacidad suficiente para demostrarse con la más absoluta certeza lo que está enteramente fuera del alcance de nuestros sentidos y de toda experiencia posible: la existencia y naturaleza de una entidad distinta del universo y anterior a él y causa suya (Dios), y la existencia en nosotros de una entidad (alma) substancialmente distinta del cuerpo que nos palpamos. El católico demuestra,

además, con certeza absoluta, que los hechos maravillosos atribuidos al personaje Jesús por la leyenda evangélica, son rigurosamente históricos.

El católico no opina, no dice tener probabilidades de estas cosas. El lo ha demostrado con certeza y, al demostrarlo, ha tenido a la propia razón por infalible.

(La Iglesia Católica, al enseñar que se puede discernir con certeza la revelación divina, preconiza la infalibilidad de la razón humana en la solución de los más difíciles problemas).

De este modo llegamos al hecho paradójico, ya anotado anteriormente, de que un mozalbete de dieciséis años que ha terminado su curso de Apologética en cualquier colegio católico, puede encararse con un Taine o con un Spencer y decirle: «Señor, Ud. es un sabio; Ud. ha pasado su vida dedicado a los problemas filosóficos, ha leído y meditado las obras de todos los grandes pensadores, obteniendo como resultado el viejo lema de los escépticos: sólo sé que no sé nada. Yo, con sólo haber leído mi texto de Apologética, de menos de cuatrocientas páginas, y escuchado durante diez meses las disertaciones de mi profesor dos veces por semana, he logrado saber con absoluta certeza que la materia no es eterna, que el proceso del cosmos ha partido de una situación de reposo, que su existencia y su movimiento le han sido comunicados por una causa externa, que yo también he demostrado ser inmaterial, eterna, etc. Al demostrar todas estas cosas, yo soy infalible, pues lo contrario querría decir que no puedo tener una certeza absoluta de la verdad de la religión católica, y la Iglesia declara que es posible esa certeza».

Esto sería orgullo, si no fuera necedad.

En todo caso, es absolutamente evidente que si en alguna parte hay orgullo, es en la actitud católica y no en la escéptica.

Queda por analizar ahora la explicación de la incredulidad como un recurso que permite la satisfacción de los más bajos apetitos.

Familiarizado con el mundo de las ideas y de los sistemas, y a fuer de escéptico consecuente, no me escandalizan ni los más atrevidos, con tal de que sean el fruto de un pensamiento honrado. Mas hay conceptos que me exasperan por lo ruines

y mezquinos. De este número es el que acabo de transcribir, como explicación de la incredulidad.

Suponen que nos hacemos incrédulos para «gozar de la vida» sin el temor a sanciones de ultratumba.

Pues hay que afirmar lo contrario, y en la forma más alta y más rotunda, para que se desvanezca ya una inepticia que ha logrado carta de ciudadanía en los ambientes católicos.

¡Hacerse incrédulo para gozar, cuando es precisamente la incredulidad la que limita brutalmente nuestras expectativas de felicidad! En el supuesto de que el incrédulo, por el hecho de serlo, tuviera más opción a la felicidad de este mundo — lo que es discutible—, ¿qué negocio sería adquirir esa opción al precio de una eternidad de goce absoluto que nos garantiza la religión?

Yo he reconocido desde el prólogo de esta obra, que la felicidad es el fin supremo del hombre. Pero como la incredulidad nos reduce a una felicidad muy relativa, problemática y efímera, y la fe, además de aquella felicidad, nos promete la absoluta y eterna del más allá, si alguien puede ser sospechoso de haber formado su convicción bajo la sugestión del instinto de la dicha, ese alguien será el creyente y no el escéptico.

A menos que, para los católicos, sólo la perspectiva de los goces sensuales e ilícitos de la vida presente — éstos que la moral religiosa interdice — tengan virtud sugestionadora sobre el ánimo.

Hay seres tan brutales que, efectivamente, sólo experimentan el estímulo del placer sensual e inmediato. Y por esto todo espíritu religioso que ha sido capaz de reprimir sus instintos, postergando su ansia de satisfacciones plenas para un más allá lejano e ignoto, ya denota un cierto grado de nobleza espiritual.

Pero al lado de aquellos seres brutales hay muchísimos otros con la suficiente capacidad de abstracción y suficiente dominio de sus instintos para equilibrar en su mente el atractivo de las voluptuosidades terrenas con el atractivo de una felicidad eterna, y así, liberados de la sugestión que podríamos llamar «hedonística», formarse un juicio sobre el problema del más allá, con elementos del puro orden lógico.

Los pensadores pertenecen evidentemente a esta categoría. Y resultaría no sólo calumnioso y torpe, sino hasta irreverente, el suponer que un Jouffroy, un Renán, un Berthelot, un Lombroso, hayan vivido lejos de la religión para lograr satisfacer pasiones que ésta prohíbe.

Pero es de justicia reconocer que, entre los mismos católicos, ya se abre paso un espíritu más comprensivo y más humano. «No vayáis a pensar, incrédulo querido, que trato de imponeros en lo más mínimo mi autoridad personal. Quienquiera que seáis, y en cualquier estado en que os encontréis, me considero simplemente vuestro hermano. . . » Así habla un sacerdote católico, el distinguido filósofo Sertillanges. «Incrédulo querido. . . » ¡Qué camino se ha hecho desde aquellos tiempos en que, no ya digo el incrédulo, sino el que negara cualquier artículo de la fe, era sometido a tortura!

## CAPITULO IX

### EPILOGO

El cristianismo como empresa divina.—El cristianismo como empresa humana.—Límites de la colaboración de católicos y racionalistas.—Actitud filosófica y actitud dogmática o inquisitorial.—La religión y las masas.—*Religión - sentimiento y religión - teología.* — El filósofo y el santo.—La posición pragmática.—*Vida y pensamiento.*

La obra de Jesucristo, como empresa divina, ha sido un fracaso.

Desde luego, ha carecido de ese poder de cohesión interna, de esa unidad que, sin embargo, todavía se empeñan en reconocerle los católicos. Puede decirse que, justamente con la primera expansión cristiana, apenas desvanecido el ascendiente *personal* del Maestro, comenzó la disgregación de la iglesia naciente en sectas, en *herejías*. Este proceso de fragmentación continúa, con ritmo diverso, hasta la época renacentista, en que se produce la última trizadura en grande escala: el protestantismo. Basta dar una mirada al mapa del hemisferio occidental, suponiendo coloreados los países según su religión, para advertir este fenómeno verdaderamente catastrófico. ¿Qué vemos? Europa: al norte y al este, esa área inmensa que comprende la Rusia y se prolonga hasta la Grecia mediterránea, al través de Rumania y Yugoslavia, o sea, todo el enorme mundo eslavo, cismático. Al noroeste y hacia el centro, la agru-

pación de las naciones sajonas: Suecia, Noruega, Inglaterra, Dinamarca, Holanda, Alemania y Suiza, protestantes. En el sudoeste, el grupo de las naciones latinas, Bélgica, Francia, Portugal, España e Italia, a las que debe anexárseles la Polonia, el Austria y parte de Alemania, católicas. Relacionando con este panorama el que nos ofrecen las Américas, se aumentará el área sajona-protestante con los Estados Unidos y parte del Canadá, y el área latino-católica con parte del Canadá y América ibérica.

He aquí el mundo cristiano. De todas las iglesias o sectas que invocan el nombre de Cristo, ¿a cuál dejó éste como depositaria auténtica de su doctrina y de su espíritu? . . .

Si el cristianismo no ha contado con esa fuerza interna de cohesión y de unidad, que hubiera podido ser el índice de una asistencia sobrenatural, divina, menos ha contado aun con esa expansión y penetración que le hubiera dado la universalidad, la *catolicidad* que pretendía y a que fué destinado.

Los católicos hacen mucho caudal del *milagro moral* de la rápida propagación del cristianismo en el imperio romano, la que, según ellos, basta para identificar su carácter divino. ¡Qué actitud menos filosófica, qué temeridad de juicio, declarar fuera de las posibilidades naturales un fenómeno social tan sumamente complejo como la conversión al cristianismo del mundo romano! Sólo e propósito absoluto de lograr una conclusión establecida de antemano, ha podido inspirar y mantener aquella tesis. En todo caso, una vez que el cristianismo hubo cubierto cierto contorno geográfico, no pudo pasar más allá. Los ingentes esfuerzos misioneros que vienen haciéndose desde hace siglos para implantarlo en los continentes de otra cultura que la europea, sólo han obtenido resultados insignificantes. La mentalidad asiática, por ejemplo, continúa perfectamente impermeable a la idea cristiana. ¿Por qué no se repite en favor de los novecientos millones de asiáticos el milagro moral que cristianizó el mundo romano, de unos cincuenta millones de almas en aquel entonces? ¿Venía circunscrita la virtualidad divina del cristianismo a determinada área geográfica? . . .

Diríase que a Dios no le interesan los hombres residentes más allá de ciertos paralelos y meridianos perfectamente de-

terminables. ¡Y pensar que en esa región ajena a la solicitud divina vive la mayor parte de los hombres! Y tal vez los más dignos de la benevolencia celestial: ¿no constituyen las razas creyentes y místicas por excelencia, las más fieles a sus tradiciones milenarias y las que han alcanzado una más intensa cultura espiritual? ¿Y no han hecho traición al cristianismo los europeos y americanos, al dejarse invadir de un materialismo desenfrenado y de un racionalismo que, desde el Renacimiento a nuestros días, trabajan activísimamente en la desintegración total de los principios cristianos? . . . Tal como se presenta el panorama religioso del mundo occidental, en los actuales tiempos cobra un sentido angustioso aquella interrogación . . . ¿amarga, escéptica? . . . del Cristo a sus discípulos: «*Cuando vuelva el Hijo del Hombre, ¿creéis que hallará fe sobre la tierra?*»

Repitámoslo: como empresa divina, la obra de Jesucristo constituye un fracaso.

\*

\* \* \*

Como empresa humana, en cambio, es tal vez la más hermosa que se haya realizado sobre la tierra. En este sentido, sólo hay que lamentar que el mundo haya sido siempre tan poco cristiano. Si lo hubiera sido más, se habrían acabado la guerra y el pauperismo . . . ¿Cabe concebir nada más opuesto al espíritu evangélico de mansedumbre, de tolerancia, de humanidad, de desprecio de las cosas terrenas, que ese lanzarse pueblos contra pueblos por mezquinas ambiciones, en un frenesí de suicidio colectivo? Las diversas comunidades cristianas, sus mismos jefes, inclusive los Pontífices Romanos, no han interpretado jamás lealmente el Evangelio a este respecto, pues su blandura y su condescendencia ante la legalización del duelo entre naciones — llamemos así a la guerra — asume las responsabilidades de la complicidad. El acaparamiento desenfrenado de riquezas y su correlativo «la explotación del hombre por el hombre», tampoco debió producirse en una sociedad medularmente cristiana.

Con todo, el progreso humanitario realizado por el cristianismo ha sido tan grande, que bien podemos creer que no se

ha ejercido sobre la tierra influencia más bienhechora que la de Cristo.

Por esto no es posible combatir al cristianismo en sus principios *humanos* fundamentales: aseveración enérgica de la vida interior y de los derechos inalienables de la conciencia; limitación del poder del estado sobre el individuo; superioridad de los bienes del espíritu sobre los de la materia; igualdad de los hombres entre sí; dignidad de la mujer y del niño; tolerancia universal; fraternidad, caridad. Las pasiones y los apetitos humanos, todo aquello en que la bestia se perpetúa en el hombre, pueden alzarse contra esos principios, desconocerlos y conculcarlos transitoriamente. Pero no es posible suprimirlos; se hallan substancialmente incorporados a la evolución moral de la humanidad, constituyen para nosotros una herencia inalienable. Querer negar esos principios es ir contra la corriente del tiempo. Nietzsche nos parece de este modo un *reaccionario* en el sentido pleno de la palabra; genial, sin duda, por la magia de su estilo, por la audacia de su lógica, por su atrevimiento iconoclasta; pero reaccionario que ha pretendido retrotraernos a la moral de las cavernas.

Lo anterior es tanto más verdadero, cuanto que el cristianismo no ha germinado sobre la tierra como por generación espontánea, ni aparece sorpresivamente como caído de las estrellas: representa él mismo algo así como la culminación del judaísmo y ha recibido en su caudal corrientes del misticismo oriental y del pensamiento heleno — pitagóricas, platónicas, estoicas. Además, la misma filosofía racionalista y escéptica tiene su parte en la interpretación del sentido del Evangelio. Sin ir más lejos, los gérmenes de la tolerancia y la democracia — ¿diremos también del comunismo? — contenidos en el Nuevo Testamento, no han sido desenvueltos precisamente por los católicos, ni por los protestantes, ni por los ortodoxos: por ninguno de los que se tienen por sus intérpretes auténticos y oficiales, sino por pensadores laicos en rebelión contra las autoridades religiosas.

De este modo el cristianismo, en su acepción más vasta y profunda, no puede ser concebido como una doctrina que se vació de una vez en moldes rígidos y eternos, sino con la elas-

tividad de la vida, que evoluciona, se desenvuelve y acrecienta con la colaboración de todos los elementos ambientes.

De este modo también todos podemos y *debemos* ser cristianos: ¡si el cristianismo es un patrimonio común, es una etapa en el progreso moral de la humanidad! Las etapas que vendrán tendrán que estar construídas sobre aquélla. Y Cristo es uno de esos personajes que más ennoblecen la historia humana y cuyo culto — en el sentido laico de la palabra — no puede ser abandonado al monopolio de ninguna secta religiosa o grupo de sectas. No acepto que Cristo le pertenezca más al *santo* que vive adorándolo y meditando el Evangelio, que a mí, que no le reconozco naturaleza divina, pero sí máxima nobleza humana y procuro vivir lo que hay de verdaderamente perenne en el Evangelio.

\*

\* \*

Debemos ir aún más allá. Hubo un tiempo en que se hacía una distinción neta entre el cristianismo y los cristianos, entre el sentimiento religioso y el clericalismo, para tener el derecho de hostilizar lo segundo mientras se afectaba respetar lo primero. Aquello se comprende: era la reacción contra siglos de intolerancia eclesiástica, contra la censura del pensamiento ejercida de consuno por la Iglesia y el Estado, contra el espíritu inquisitorial, en suma. Pero una vez que el liberalismo — que es otro germen evangélico, desenvuelto también en rebelión contra la interpretación oficial — ha acabado con el espíritu inquisitorial, aquella distinción pierde su razón de ser, y ya no se ve excusa alguna para que racionalistas y escépticos no puedan mantener con los creyentes de todos los matices, con el clero mismo, una convivencia cordial y una actividad social hasta cierto punto convergente.

Hay un ancho margen de actividades en que es perfectamente posible la colaboración de católicos y racionalistas, como los hechos lo vienen confirmando desde hace tiempo. El catolicismo otorga a sus adeptos un don de organización, un sentido de la jerarquía y de la disciplina, un lastre de tradicionalismo que pueden ser auxiliares preciosos de cuantos

quieren efectuar un trabajo político y social atento a las realidades de la condición humana y al margen de extremismos, de violencias y de trastornos muy propios de la desorientación de la época. ¿Pero hasta dónde podrán someterse los católicos a las exigencias de la evolución social? ¿Podrían aceptar una concepción de la propiedad fundamentalmente diversa de la vigente en nuestros días? Sin duda que no; pero yo he hablado de hoy y de mañana, y aquello, si llega algún día, no será probablemente antes de pasado mañana.

No hay para qué decir que cabe una colaboración de católicos y racionalistas en los terrenos literario y estrictamente científico. Donde no es posible es en el campo filosófico. Aquí no podremos entendernos jamás: hablamos idiomas diversos.

Es preciso acentuar el hecho de que la posición *dogmática* del intelectual católico, lo separa del escéptico, agnóstico, racionalista o como quiera llamárselo, por una hondura verdaderamente abismal, infranqueable. En efecto, la existencia de un Dios personal y distinto del mundo, la espiritualidad del alma, la historicidad de la Biblia, la divinidad de Jesucristo, el valor del milagro y la profecía como índices inequívocos de una derogación divina del orden cósmico, etc., son cosas que, para el católico, se demuestran en forma *evidente*. En consecuencia, quien recusa estas demostraciones lo hace de mala fe, por ignorancia crasa, por incapacidad mental o en fuerza de una obcecación que sólo puede explicarse por antipatía a la verdad, o sea, en términos teológicos, por una infidelidad a la gracia divina que ha debido producirse en alguna etapa del proceso especulativo. Porque como Dios *quiere* que todos lo conozcan y les da los medios para ello, sólo los reacios, los intelectualmente pervertidos pueden extraviarse en la senda dialéctica que conduce a la verdadera religión. El católico no puede evadirse a esta conclusión.

De consiguiente, para el católico, el incrédulo no es sólo un hombre de doctrinas diferentes, o un hombre que se equivocó — como es el católico para el incrédulo —, sino que es un hombre que en algún momento culminante de su vida intelectual *no ha querido* conocer la verdad, se ha desviado *culpablemente* de la ruta que a ella conduce. Y por mucho respeto o deferencia que el católico dispense al incrédulo — obligado a

ello por esta promiscuidad del mundo intelectual de hoy, en que debemos convivir y rozarnos continuamente hombres de las más diversas u opuestas convicciones — el juicio que el incrédulo le merece al católico incluye siempre en el fondo — tiene que incluir — un veredicto de culpabilidad: el incrédulo es un rebelde a los ojos de aquél.

Tanto es así, que en este punto de vista encuentra su raíz filosófica el principio inquisitorial. En efecto, ¿por qué la Iglesia y el Estado católicos de otros siglos se creyeron autorizados a encarcelar, a torturar y aun a quitar la vida a quienes se desviarán de la ortodoxia? Porque el desviarse de la ortodoxia suponía un delito. Mas, para considerar la herejía como un delito en el pleno sentido de la palabra, debía razonarse sobre la base, como de hecho se hacía, de que la verdad del catolicismo integral es algo de evidencia meridiana, irrecusable, de modo que sólo culpablemente sea posible sustraerse a ella o *aparentar* su desconocimiento.

De este modo, la Inquisición fué el fruto legítimo del catolicismo, o sea, del dogmatismo filosófico y teológico. La Inquisición no representa en lo esencial una actitud de violencia debida sólo a los temperamentos semibárbaros que la instituyeron, sino simplemente la aplicación integral de los principios católicos llevados hasta sus últimas consecuencias. Y si el catolicismo volviera a dominar en las sociedades occidentales — hipótesis absolutamente utópica—, para ser fiel a sus principios más esenciales, debería restablecer la Inquisición.

¿Cabrá, pues, colaboración en el mismo plano de especulaciones en que los unos deben considerar radicalmente viciadas las de los otros? . . .

Esto en cuanto al punto de partida, a la actitud fundamental, al espíritu de todo el trabajo filosófico.

Ahora en cuanto a su orientación y a su punto de término. La especulación del creyente está como trazada por hitos doctrinales de los que no puede desviarse, y orientada a conclusiones conocidas de antemano, a que deberá llegar indefectiblemente. O sea, el creyente filosofa para justificarse a sus propios ojos un esquema doctrinario que acepta de antemano. El

racionalista filosofa con omnímoda independencia, sin más normas que las de una lógica químicamente pura.

Si pasamos a la filosofía moral y social, es más agudo el conflicto. En ese terreno, el pensamiento racionalista elabora sistemas y principios que respondan a la evolución social, que satisfagan las exigencias de la sensibilidad individual y de la vida colectiva en cada etapa de la humanidad. Así, se han legitimado el divorcio, los procedimientos anticoncepcionales, la esterilización de los tarados, el viejo concepto del derecho de propiedad experimenta ante nuestros ojos una transformación que nada puede detener, etc. Ante estos y otros problemas, el filósofo católico permanece estacionario, *debe* permanecer estacionario: lo que para él fué bueno en el siglo XIII, lo es en la actualidad y seguirá siéndolo por los siglos de los siglos.

Y ésta es, por decirlo así, la gran tragedia del intelectual católico: tener que montar guardia junto a un bloque doctrinario declarado definitivo y perfecto desde hace siglos, en el seno de un mundo en que todo se transforma y se renueva: las ideas y las cosas. En consecuencia, el pensamiento filosófico católico no sólo representa un anacronismo: es el anacronismo erigido en sistema, es la extemporaneidad irremisible, es la «casa de los muertos» en un sentido más pavoroso que el dostoiewskiano. Por esto el intelectual católico mira el mundo que lo rodea con una hostilidad y una amargura sorda, que afecta ser piedad, piedad por el extraviado, pero que es sentimiento de inferioridad y de impotencia, de impotencia para contener en su dogma rígido el movimiento ineluctable de la vida.

\*

\* \*

«... Heine nos presenta a Kant después de haber destruído la religión, dando un paseo con su criado Lampe y notando repentinamente que los ojos del anciano están llenos de lágrimas. Entonces Manuel Kant se compadece y muestra que no sólo es un gran filósofo, sino también un hombre de corazón, y entre bondadoso e irónico, habla: — El viejo Lampe debe

tener un Dios o no podrá ser feliz, dice la razón práctica; por mi parte, la razón práctica puede garantizar entonces la existencia de Dios» (1).

En esta parábola filosófica, Lampe representa al grande y triste rebaño humano que no tiene tiempo o no es capaz de pensar, pero que siente, que sufre y necesita esperar en un más allá venturoso, como un estímulo para seguir arrastrando su vida miserable. Ese «Lampe» colectivo abrigará siempre en el fondo de su corazón una fe extraña e invulnerable a los argumentos. Este libro la respeta y no intenta perturbarla. Tratar ante la masa y para la masa materias que, como las abordadas en esta obra, suponen una cierta solidez mental y una cierta cultura, acusaría falta de seriedad intelectual y . . . falta de corazón. Por esto en ningún momento he intentado «vulgarizar» cosas que no podrían serlo sin desnaturalizarse.

Según la célebre frase de Marx, la religión es «el opio del pueblo». ¡Bendito opio que le permite sobreponerse a la crueldad de su existencia, consolándose de la misma con la ilusión de un más allá más feliz! Despojar al alma del pueblo del sentimiento religioso considerado como un «opio» espiritual, es algo tan inhumano como querer despojarnos a todos del sentimiento poético, que es otro «opio», otra fuga o superación de la realidad en alas de la imaginación. Cada ser humano lleva en su propia imaginación el secreto último de su felicidad o su desgracia . . . según como la use. El sentimiento religioso, como el sentimiento poético, es uno de esos recursos con que la imaginación contribuye a nuestra felicidad.

He aquí una anciana inválida que habita en un miserable tugurio, absolutamente sola. El vivir no tiene más sentido para ella que aguardar, en medio del tedio y del dolor, una muerte desesperadamente lenta en venir. Pero hay en su lúgubre habitación un pequeño detalle que *transfigura* la escena: esas pobres paredes están llenas de estampas religiosas. Esa anciana no es una amargada,  *Cree y espera*, y esos santos le dan una compañía invisible que, en medio del desamparo de su condición material, le permite sentir con la mística de Avila:

---

(1) WILL DURANT, *Historia de la filosofía*.

*Vivo sin vivir en mí,  
y tan alta vida espero,  
que muero porque no muero.*

Me ha tocado ser testigo muchas veces de cuadros semejantes, así en la soledad de nuestros campos como en el hormiguero de nuestras urbes. Y he pensado que a esos seres desvalidos, ajenos a todo decoro, agrado o aliciente de vivir, el sentimiento religioso les daba un consuelo y les confería dignidad espiritual: los redimía de la mera animalidad doliente.

Cierta conferenciante que nos visitó hace algunos años entusiasmó a nuestros adoradores del *progreso* al formular su deseo y su esperanza de que «las torres de esa catedral se trocaran cuanto antes en chimeneas de fábricas». Bueno. Prescindamos del atentado contra la estética que esto significaría. En el fondo, lo que se quiere decir es que la materia puede hacer innecesario el espíritu. Error profundo, que nos retrotrae a la animalidad pura; más atrás aun, ya que hasta el perro es capaz de dejar de comer y morirse de tristeza por la ausencia de su amo, o sea, es capaz de reacciones que superan los meros procesos fisiológicos.

¡Las fábricas! Todo progreso material, toda nueva captación de las energías de la naturaleza tendrá finalmente que contribuir a la felicidad de los hombres, sin hacer a nadie más desgraciado. Pero debemos confesar que se necesita de *tiempo* para alcanzar este ideal y que, hasta ahora, las fábricas han contribuído más bien a aumentar la masa del dolor humano.

A los templos, en cambio, han acudido los hombres desde hace siglos en busca de fortaleza y de paz, y en sus sombrías naves han meditado, se han purificado, han llorado, han soñado.

No significa lo anterior que veamos en la ignorancia o en el engaño un expediente para salvaguardar la felicidad humana, ni menos para postergar la satisfacción de las reivindicaciones sociales en lo que encierran de justo y de humano. Pero mientras en el mundo haya sufrimientos para los cuales no existe remedio humano, no les quitemos el consuelo de la esperanza mística a quienes han logrado conservarla virgen en sus espíritus. La religión es la poesía del hombre primitivo.

Este sueña y toma sus sueños por realidad. El poeta también sueña, pero sabe que sus sueños... sueños son.

La autosugestión o la ilusión religiosa constituye un proceso natural dentro del desarrollo de la mente humana. Respetemos la *lentitud* con que la naturaleza compasiva disipa esa ilusión, que es inocua.

\*

\* \*

Bueno, ¿y este libro? Las consideraciones que acabo de apuntar nos llevan a establecer una distinción fundamental entre dos aspectos diversos del fenómeno religioso. Por un lado existe la fe en un orden espiritual, extra-cósmico, la creencia en seres superiores en quienes se espera, a quienes se teme o se ama. He aquí la *religión-sentimiento*.

Por otro lado existe la *racionalización* de tal sentimiento, que es captado o aprisionado en fórmulas doctrinarias de contenido preciso — *dogmas* — que constituyen un todo coherente. He aquí la *religión-teología* — el catecismo no es más que una teología elemental.

La *religión-sentimiento* varía de hombre a hombre, ya que admite todos los matices de la sensibilidad y de la mentalidad individual; y, al mismo tiempo, es siempre idéntica, ya que, en el fondo, el alma humana es universalmente la misma. Por esto la religión-sentimiento no divide a los hombres ni tampoco los agrupa. Ella se vierte en las elevaciones de los poetas místicos, en la maravillosa música sagrada, en los éxtasis de los contemplativos, en las efusiones de la caridad. Es infinitamente respetable, como todo sentimiento superior y delicado.

La *religión-teología* congrega a los hombres en agrupaciones más o menos vastas que profesan un mismo dogma, o sea, un mismo cuerpo de fórmulas doctrinales, agrupaciones que solieron combatirse encarnizadamente, mientras sus adherentes las tomaron en serio. La *religión-teología* es intolerante y agresiva, pues se considera la expresión absoluta y suprema de la verdad.

Nos es lícito analizarla, discutirla y rebatirla, como cualquier otro sistema de especulación. Está en el plano de la beligerancia intelectual. Más aun, nos provoca, nos arrastra a la polémica, y de doble manera.

En primer lugar, al declararnos en el *error* a todos los que no la aceptamos. No sólo nos declara en el error, sino en la *delincuencia* intelectual, ya que considera culpable nuestro error. A la inversa, nosotros vemos en la religión-teología no sólo un error, sino un *absurdo* que pretende imponerse al espíritu humano como una revelación supraterrena. Desenmascarar el error teológico, pues, es en nosotros una legítima y natural reacción defensiva, a la vez que una obra de higiene mental. Debemos añadir que, en nuestras días, los católicos suelen hacer simpática su causa dejando en la sombra toda la estructura dogmática de su religión, para ufanarse de su espiritualismo, de su idealidad, de los beneficios sociales que ha prestado o presta al género humano, en términos que coinciden con un deísmo impregnado de sentido evangélico antes que con una revelación positiva concreta.

Pues bien, debemos deshacer el equívoco que de aquí resulta. Nada tenemos que objetarle a esa religiosidad vaga y elegante. Pero lo malo está en que ser católico supone algo más: supone creer en los dogmas de la Trinidad, de la Eucaristía, del pecado original, del infierno; supone aceptar las responsabilidades históricas de las cruzadas, de la Inquisición, etc. Y si podemos inclinarnos comprensivos y respetuosos ante esa *religión-sentimiento* que he señalado más arriba, no podemos aceptar que se la solidarice con una estructura dogmática pugnantemente con la razón, cual es el credo católico romano profesado en su integridad.

La segunda manera como la religión-teología nos arrastra a la polémica es tomando ella misma la iniciativa de la controversia. No hay año — y tal vez no hay mes — en que en alguna parte del mundo no se publique una nueva obra en defensa de la pretendida verdad católica, obra que, correlativamente, es de ataque a la posición racionalista. La literatura que propugna el dogma católico es mucho más abundante que la que lo impugna.

La religión-teología se coloca a sí misma, pues, en el plano de la beligerancia intelectual.

Esta obra no toca a la religión-sentimiento. Analiza algunos de los aspectos de la religión-teología. Y dentro de un temperamento de la mayor objetividad y serenidad, cual es el que cuadra a todo estudio serio de estas materias. Que si, al hacerlo, se nos ha escapado algún concepto duro o mordaz, atribúyasele a la casi imposibilidad de tratar con cerebro puro, sin el más leve temblor de nuestra sensibilidad, asuntos que ya han sido envenenados con siglos de polémicas acerbadas.

Comprendo que, en los creyentes cultos, la *religión-sentimiento* está vinculada a la *religión-teología*. Pero esta última es en ellos invulnerable, como ya lo expliqué en el prólogo de esta obra. En cuanto a la gran masa de los creyentes, sólo vive de la *religión-sentimiento* . . . , felizmente para ellos.

\*

\* \*

Hemos visto, comentando la interpretación heiniana de la «crítica de la razón pura», que la gran masa del género humano, que es ignorante, pero que sufre, se consuela con la ilusión religiosa, especie de facultad autodefensiva del espíritu, que debemos respetar. Pero el propio filósofo — simbolizado por Kant en la parábola heiniana — ¿no tiene también un corazón que anhela otra existencia en que se descorrieran todos los velos y disfrutara de una alegría y de una paz que muchas veces le habrán sido amagadas o envenenadas en la vida presente a causa de su misma heroica sinceridad en el servicio de la verdad?

Sin duda ninguna, y Jouffroy y Renán, entre otros, nos han descrito el desgarramiento, esa como desilusión trascendental que experimentarían sus espíritus al extinguirse en su horizonte la luz de la fe. Citemos a este último:

«Comme un cercle enchanté, le catholicisme embrasse la vie entière avec tant de force, que, quand on est privé de lui, tout semble fade. J'étais terriblement dépaysé. L'univers me faisait l'effet d'un désert sec et froid. Du moment que le christianisme n'était pas la vé-

rité, le reste me parut indifférent, frivole, à peine digne d'intérêt. L'éroulement de ma vie sur elle-même me laissait un sentiment de vide comme celui qui suit un accès de fièvre ou un amour brisé. La lutte qui m'avait occupé tout entier avait été si ardente, que maintenant je trouvais tout étroit et mesquin. Le monde se montrait à moi médiocre, pauvre en vertu. Ce que je voyais me semblait une chute, une décadence; je me crus perdu dans une fourmilière de pygmées.»

Pero resulta que este anhelo de reposar en lo absoluto, en lo eterno, no libera al filósofo de las exigencias críticas de su razón respecto de la validez de las especulaciones gracias a las cuales creemos ponernos en contacto con aquel eterno y aquel absoluto. Y escuchando el llamado de lo divino — llamémoslo así — escuchan al mismo tiempo el llamado de la verdad austera, pura y descarnada, más imperioso todavía. Serían más felices engañados, es decir, ilusionados. Pero yo no sé desde qué profundidades o meandros de la personalidad, surge aquella resistencia suprema a dejarse ilusionar, aquel temor de estar en la ilusión, aquella necesidad absoluta de atenerse únicamente a lo cierto, a lo real. ¿Qué significado tiene y de dónde nos llega esta pasión insobornable e inextinguible de la verdad, por hosca y amarga que sea, pasión que constituye nuestro mejor título de nobleza espiritual y nuestro tormento a la vez?

No todos la experimentan; pocos la experimentan, digamos mejor. Y así cabe aquella clasificación de los hombres, la más hermosa que se hizo jamás, del personaje de Dostoiewski, entre «*los que buscan millones y los que buscan respuesta a sus preguntas*». ¡Qué definición del filósofo, esta última! Que no sólo lo es quien ha alcanzado renombre de tal en los anales literarios: todo el que arriesgaría tranquilidad, nombradía, salud, placeres, amor, dinero — la llave de todo — y hasta la ilusión de un abolengo divino, en aras del solo propósito, obscuro, pero tenaz, de «hallar respuesta a sus preguntas», es auténtico filósofo, *philos-sophos*, amante de la sabiduría, amante de la verdad.

A tales filósofos está dedicado el presente libro.

El «santo» constituye la expresión más alta a que puede elevarse la humanidad dentro del cristianismo; dentro del catolicismo, diré más bien, que parece el depositario y el intérprete más auténtico de los ideales cristianos. ¿Y quién es el

«santo»? El que, juzgando posible la unión y la casi fusión con la divinidad, en un ímpetu de amor que será tanto más eficaz cuanto esté más puro de escorias terrenas, se desprende de todo, reduciendo sus satisfacciones fisiológicas al *mínimum* compatible con la vida, sacrificando aun si es preciso sus necesidades del orden lógico y racional, para verterse entero en su anhelo de unión mística con Dios. En la primera etapa de la santidad está, pues, el juicio — o el prejuicio — de la posibilidad de una unión mística con la divinidad. El filósofo comienza por dudar de ese postulado, para experimentar en seguida otro apremio: el de la verdad, a la que sirve con tanta abnegación, generosidad y denuedo como el santo a su Dios. ¿Y la verdad, sea lo que sea, no se identifica finalmente con ese sumo bien que tienen en vista el místico y el santo? ¿Por qué, entonces, el santo valdría moralmente más que el filósofo? En el fondo, sólo hay aquí una diversidad de temperamentos o de estructuras mentales. En el santo prima el ímpetu, la impaciencia de la meta y, por tanto, la capacidad de ilusión. En el filósofo prima la ponderación, el sentido crítico y, por tanto, la necesidad de atenerse a la realidad. Y el santo, al fin y al cabo, por más que derroche salud y vida en el servicio de sus semejantes y consume su cuerpo en el holocausto místico, no puede olvidar que un día lo volverá a encontrar todo y a encontrarse a sí mismo en el seno de la divinidad. *Qui amat animam suam perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam* (Joan., XII-25). ¿Es esto altruísmo, generosidad o egoísmo sabio, egoísmo previsor? — «la virtud es un egoísmo con catalejos», dijo Santayana.

El filósofo, en tanto, busca también el sumo bien que es para él la verdad, que bien pudiera identificarse con la divinidad y bien pudiera que no. Lo ignora el filósofo, pero busca la verdad a pesar de todo, sin prometerse nada. Y para esto arriesga también la tranquilidad, la salud y la vida. ¿Qué grandeza es más admirable?...

Al lado del misticismo católico debiéramos colocar el misticismo teosófico, que es otro intento *impaciente* de asir lo absoluto. Hay tanta sinceridad y tanta ingenuidad en estos místicos, así teósofos como cristianos, y son tan hermosos sus sueños, que duele el pensar no responda nada real a los mismos.

¿Pura ilusión las visiones de una Santa Gertrudis, de una Santa Teresa de Jesús, de un San Juan de la Cruz? . . . ¿Y si, después de todo, el verdadero método para penetrar en el gran enigma, consistiera en imponer silencio a la razón, silencio a los sentidos y sumirse en el *trance*, convertido nuestro sistema nervioso en una especie de antena desplegada y abierta a las ondas de lo infinito para captar su mensaje?

No lo creemos, mas no nos atreveríamos a cerrar esta última ventana que pudiera traernos la luz que anhelamos. Pero confesamos sencillamente no poseer el temperamento que es indispensable para aventurarse por esos senderos.

\*  
\* \*

Nos quedaría todavía otra actitud, intermedia entre el racionalismo y el misticismo: la de William James y Unamuno. Reconocen que no podemos estar *ciertos* de Dios ni de la inmortalidad del alma; pero *quieren* creer, sin embargo; prefieren *correr el riesgo* de equivocarse con tal de usufructuar en esta vida, siquiera con la imaginación, de ese sentimiento de compañía, de esa convicción de que no permanecerán ignorados y sin galardón nuestros actos buenos, aun los más íntimos y secretos, esos que ni siquiera la propia conciencia registra; sentimiento y convicción que sólo caben dentro de la fe en un Dios omnisciente y remunerador.

¿Cómo juzgar esta actitud, esta autosugestión reflexiva y voluntaria? — porque hay otras autosugestiones irreflexivas y espontáneas, según lo hemos visto. Que acusa nobleza de sentimientos y elevación de aspiraciones, es indudable; pero a la vez no podemos menos que ver en ella una cierta pusilanimidad moral que se niega a acatar los dictámenes de la razón, creándose artificialmente una convicción desconectada de ésta y sólo vinculada a la vida afectiva. Por lo demás, ¿no habrá siempre algo de «pose», algo de efectista en este creer conscientemente lo que la razón no autoriza a creer?

Respecto del elemento «voluntad», o sea, «autosugestión» en nuestras convicciones, estimo que debemos clasificar netamente estas últimas en dos grupos: a) convicciones que se

refieren a nuestra *vida práctica* — ya en cuanto al manejo íntimo de nuestra conciencia, ya en cuanto a nuestras relaciones con los demás — y b) convicciones que se refieren a la realidad objetiva del universo en que nos hallamos. En una fórmula breve: *convicciones prácticas* y *convicciones filosóficas*. En las primeras podemos hacer cabida — consciente y voluntariamente — a la ilusión y al optimismo sistemáticos; en las segundas, no. En las segundas debemos atenernos solamente a la realidad objetiva, tal como nos la notifica el dictamen de nuestra razón.

Tolérenseme los ejemplos. Si yo padezco de una tuberculosis o un cáncer, puedo persuadirme a mí mismo de que la evolución de mi enfermedad será favorable y mejoraré, aunque el diagnóstico rigurosamente científico sea adverso o ambiguo; — si acometo una empresa, financiera, comercial, política, literaria, científica, puedo contar firmemente con el éxito, aunque los elementos objetivos de juicio no me lo garanticen; si contraigo matrimonio, puedo creer que seré afortunado (aunque me consta que muchos matrimonios no lo son); si me arriesgo por un camino inseguro a causa de los malhechores o del mal estado de sus puentes, puedo persuadirme de que saldré sin daño alguno; si confío a algún amigo o colega un secreto de importancia, puedo creer que no será infidente, etc. Todo esto es *optimismo*, y el optimismo es una actitud sana, un elemento de éxito, un factor de alegría y hasta, o por lo tanto, de salud física. En las alternativas enumeradas y mil más que podrían presentarse o imaginarse, siendo *posibles*, así el desenlace favorable como el desfavorable, nosotros *queremos* creer y esperar que se realizará el primero. ¿Por qué preferimos creer eso, por qué adoptamos la actitud optimista? Para ser felices, nada más. Si reflexionamos un poco, advertiremos que toda nuestra vida es una madeja ininterrumpida de peligros — desde luego, cada salida a la calle, en que pudiera atropellarnos algún vehículo—, los que afrontamos siempre con una convicción optimista. ¿Y qué es el *valor* sino la aceptación de los grandes riesgos, aceptación que, por lo general, debe fundarse en un juicio optimista para no ser mera resignación, suicidio o necedad?...

Pero la convicción filosófica no versa sobre un *futuro* que puede sernos favorable o desfavorable, sino sobre lo que *es*, con realidad eterna, aunque, para nosotros, bien puede que sólo después de esta vida encuentre su confirmación. El que yo crea o no en la inmortalidad del alma, no influirá sobre el *hecho* de que sea o no inmortal. En cambio, el que yo *crea* que no caeré al cruzar el barranco sobre un madero angosto, influirá para que no me caiga. Por lo tanto, en filosofía no cabe otra actitud que atenernos al dictamen de nuestras facultades cognitivas, aunque contraríe los anhelos de nuestra afectividad. Y la filosofía pragmática, ese esfuerzo para fundir y confundir lo teórico con lo práctico, para adaptar aquello a esto, no es sino la falsificación de la filosofía, pues entonces ya no se filosofa para *descubrir* la realidad, sino para *fabricar* una *ficción de realidad*.

Crear, esperar, confiar, tal es la norma del *vivir*; recelar, dudar, estar siempre pronto a la rectificación, tal es la norma del *pensar*.

¿La fe? . . . Le cabe un papel inmenso, indefinido, en lo que mira al mundo de las contingencias, de lo práctico. En el terreno de la ciencia o de la filosofía, nada tiene que hacer.

¿Y qué le queda, entonces, al filósofo incrédulo, racionalista, escéptico? ¿Desesperarse? . . . Ya he indicado, desde mi primer capítulo, que la vida presente, aun sin la creencia en un más allá, tiene un sentido y ofrece infinitas satisfacciones. Desde la satisfacción de las necesidades más humildes — comer, beber, dormir, reposar — hasta las expansiones de la vida doméstica, los goces del amor, de la creación, sea estética o puramente mecánica, del mando, de la gloria, etc., casi no hay actividad humana que no procure un placer. Dije también que esa tristeza que nos infunde la ignorancia de lo que vendrá más allá de la muerte o el temor a la nada, no obsesiona a la inmensa mayoría de los hombres; más aun, llega a irritarnos la indolencia de las gentes frente al enigma del universo. Para los filósofos, para aquellos cuya capacidad de abstracción y cuya curiosidad metafísica les hace *sentir* ese problema, existe la compensación de la *especulación*, de la desinteresada contemplación del mundo como espectáculo, que es un deleite que nunca sacia y hace olvidar todas las limitaciones y privaciones.

Arquímedes, dejándose matar por no interrumpir el estudio de un problema, Descartes prosiguiendo sus meditaciones filosóficas entre el fragor de las batallas, y Espinosa en el retiro de una mísera guardilla, excomulgado por su propia familia y por la sociedad, en una soledad moral más enorme que la de los anacoretas del desierto, nos aparecen como los símbolos de este placer absorbente e infatigable que encuentra siempre el pensador en el ejercicio de su pensar. Pero este placer del filósofo no es algo hilarante ni bullicioso, sino un placer grave, que puede conciliarse con esa melancolía que anida en el fondo de todos los espíritus superiores y a la que sólo se sustraen las almas frívolas y vulgares.

Por lo demás, si hay un Dios y somos inmortales, tanto ganarán con ello el creyente como el incrédulo, y ya descartamos esa concepción mezquina y ofensiva de la divinidad que la supone, vengándose de los que en este mundo no le rindieron culto porque no la conocían, porque ella misma no se interesó en que la conociéramos, ya que no nos otorgó los instrumentos necesarios para ello.

Y el solo hecho de haber investigado con honradez, de haber querido encontrar a Dios, ¿no es la más noble de las formas de adorar? Este apartarse de las cosas deleznable de la vida, para fijar los ojos en la realidad trascendente, ¿no es ya una aspiración a lo infinito, no es ya una comunión con lo infinito? *Console-toi: tu ne m'e chercherais pas si tu ne m'avais trouvé* — hace decir Pascal al Verbo Eterno.

¿La muerte? . . . Presenta para el filósofo el atractivo de una suprema experiencia: al fin sabremos lo que hemos anhelado saber durante toda una vida. Y si no hay nada más allá, nos habremos dormido arrullados por una última ilusión: la de encontrar la verdad.

F I N

## I N D I C E

	Págs.
PROLOGO.....	7
CAPITULO I. MI EXPERIENCIA RELIGIOSA	
Iniciación religiosa en el hogar. — Iniciación racionalista en el Liceo.— Una exploración de dieciocho años por los derroteros místicos.— De regreso.....	16
CAPITULO II. EL DOGMA DEL INFIERNO	
Se precisa la noción católica de «infierno».—La eternidad de la pena ante la razón.—Papel que aquí juega la imaginación.—¿Puede revestir la culpa del hombre una gravedad infinita?— Psicología del pecado.—¿Puede el hombre ser el árbitro de su eterno destino?—La omnisciencia y la omnipotencia divinas en relación con el pecado y la reprobación.—La predestinación.....	50
CAPITULO III.—DETERMINISMO Y LIBRE ALBEDRIO	
Se plantea el problema de la naturaleza — libre o necesaria — de los actos humanos.—Se analizan los cuatro casos diversos a que pueden reducirse todas nuestras elecciones.—Libre albedrío y azar.—Argumento de la balanza, de Leibnitz: la voluntad se inclina necesariamente del lado del motivo más fuerte.—¿Está la raíz de la libertad en la <i>voluntad</i> o en el <i>juicio</i> ? ¿Puede ser libre el juicio?—El «motivo» no debe ser considerado como algo <i>absoluto</i> , sino <i>relativo</i> a cada individuo, y, todavía, no como algo estático, sino esencialmente evolutivo y dinámico.—La pretendida volición necesaria del bien universal.—La volición en el hombre y en el animal.—¿Es posible que la conciencia registre el <i>hecho</i> de nuestra libertad? —El margen de espontaneidad.—Libre albedrío y estadística.—Determinismo y sistema penal.—Piedad humana hacia el delincuente.—Libre albedrío y física.....	65

## CAPITULO IV.—EL DOGMA DEL INFIERNO (segunda parte)

La caridad cristiana y los réprobos.—Esfuerzos realizados por los pensadores cristianos (Orígenes, Catharinus, De Pressy, Dr. White, P. Faber, Mons. Bougaud, etc.), para suavizar el dogma del infierno.—Importancia y perennidad del problema.—Crueldad fundamental del cristianismo.—El fracaso de la creación.....

89

## CAPITULO V.—LA BIBLIA Y LA RAZON. EL GENESIS

La mentalidad europea frente a la Biblia.—El concepto de *inspiración divina*.—El Dios antropomorfo del Génesis.—El «tabú».—El pecado original.—¿Hablaban y pensaban los animales?—Arbol que da la inmortalidad, sin que el mismo Dios lo pueda impedir.—La religión mosaica y la inmortalidad.—Dios reduce la edad de los hombres, de varias centurias a ciento veinte años máximo.—Dios se *sorprende* de la maldad del hombre y se *arrepiente* de haberlo creado; luego se *arrepiente* de haberlo castigado con el diluvio.—Moralidad de los patriarcas.—Apología y santificación de la mentira.—El «hexamerón» o relato de la creación en seis días y su célebre conflicto con la ciencia.—La tragicomedia del pensamiento católico a caza de una solución.....

96

## CAPITULO VI. LA BIBLIA Y LA RAZON. EL EXODO

La justicia de Jehová contempla el castigo de miles de inocentes por el delito de uno culpable.—Jehová *endurece de antemano el corazón* del que se propone humillar y mortificar.—Dios en competencia de milagros con los magos egipcios.—El politeísmo expresamente reconocido en la Biblia.—Antropomorfismos groseros.—Jehová consagra la esclavitud y la inferioridad moral de la mujer.—Ley del tali6n.—Código penal para los animales.—Anticipaciones de la Inquisición.....

129

## CAPITULO VII. EPICURO EN LA BIBLIA. EL ECLESIASTES

Su alto valor literario y filos6fico.—Polémicas que se han suscitado en torno suyo.—El Eclesiastés se resume en tres palabras: pesimismo, escepticismo, epicureísmo.—Un caso típico de la exégesis teológica debatiéndose contra la evidencia.....

137

## CAPITULO VIII. PSICOLOGIA DE LA CREENCIA

Las nociones de *misterio* y *absurdo*.—El problema psicol6gico de la fe del hombre culto.—Religiosidad en los hombres

de ciencia. — Clasificación de los católicos desde el punto de vista de la naturaleza de su adhesión mental a la fe.—Análisis del fenómeno de la fe religiosa. — La fe se fortifica o arraiga en elementos psíquicos extraños a ella misma. — Indemostrabilidad de la existencia de Dios testimoniada por la historia de la filosofía y reconocida en el seno mismo del catolicismo pensante. — Cómo el intelectual católico se justifica su fe. — Análisis del fenómeno de la duda, común en los católicos cultos. — Autosugestión y fe. — Creyentes incrédulos. — Los católicos mismos, la teología misma, confesos de la falta de certeza de la fe religiosa. — Los católicos y la enseñanza de la filosofía. — Los católicos y la libertad de enseñanza. — La fe y el *respeto humano*. — La fe y el dolor. — La religión como póliza de seguro contra los riesgos del más allá.—El *complejo de la muerte*. — Psicología de las *conversiones*. Diversos tipos de convertidos.— Sensualidad y orgullo, supuestos factores de incredulidad....

147

#### CAPITULO IX. -- EPILOGO

El cristianismo como empresa divina. — El cristianismo como empresa humana. — Límites de la colaboración de católicos y racionalistas. — Actitud filosófica y actitud dogmática o inquisitoria . — La religión y las masas. — *Religión - sentimiento* y *religión - teología*. — El *filósofo* y el *santo*. — La posición pragmática — *Vida y pensamiento*.....

218



En esta misma colección:

- AMERICA HISPANA, por W. Frank: \$ 30.-  
CHILE O UNA LOCA GEOGRAFIA, por Benjamin Subercaseaux: \$ 45.-  
CIEN AUTORES CONTEMPORANEOS. 2.a edición ilustrada, dos tomos encuadernados en tela): \$ 100.-  
CIVILIZACION AMERICANA, por Bernard Fay: \$ 22.-  
DIEGO RIVERA, SU VIDA Y SU OBRA, por Bertram Wolfe (edición profusamente ilustrada) pasta tela: \$ 120.-  
EL DESTINO DE AMERICA LATINA, por Samuel Guy Innman: \$ 40.-  
EL JOVEN JOSE, por Thomas Mann: \$ 30.-  
EL MUNDO ES ANCHO Y AJENO, por Ciro Alegria. (Primer premio en el Concurso de novelas Latinoamericanas de 1941): \$ 35.-  
EL NILO, por Emil Ludwig: \$ 30.-  
EL NILO y EL EGIPTO, por E. Ludwig: \$ 30.-  
EN LA SELVA AMERICANA, por Waldo Frank: \$ 30.-  
GRANDEZA DE LAS ARISTOCRACIAS, por Maurice Muret: \$ 20.-  
HOT JAZZ, por Hughes Panassié: \$ 25.-  
HISTORIA DE INGLATERRA, por André Maurois: \$ 35.-  
HISTORIA DE ALEMANIA, por Charles Bonnefon: \$ 35.-  
HUMANISMO INTEGRAL, por Jacques Maritain: \$ 25.-  
INTRODUCCION A LA HISTORIA DE EUROPA EN EL SIGLO XIX, por Richard Patte y Arturo Morales Carrión. Los dos tomos, encuadernados en tela: \$ 70.-  
JOSE EN EGIPTO, por Thomas Mann: \$ 35.-  
LAS HISTORIAS DE JACOB, por Thomas Mann: \$ 35.-  
LAS OLAS, por Virginia Woolf: \$ 20.-  
NAPOLEON, por Emil Ludwig: \$ 28.-  
SIMON BOLIVAR y las Guerras de la Independencia Latinoamericana, por Wolfram Dietrich: \$ 25.-  
VIDA Y MUERTE DE ADRIA Y SUS HIJOS: por Massimo Bontempelli: \$ 15.-

EDITORIAL ERCILLA, S. A.

